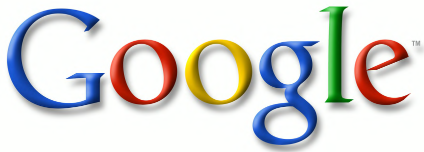
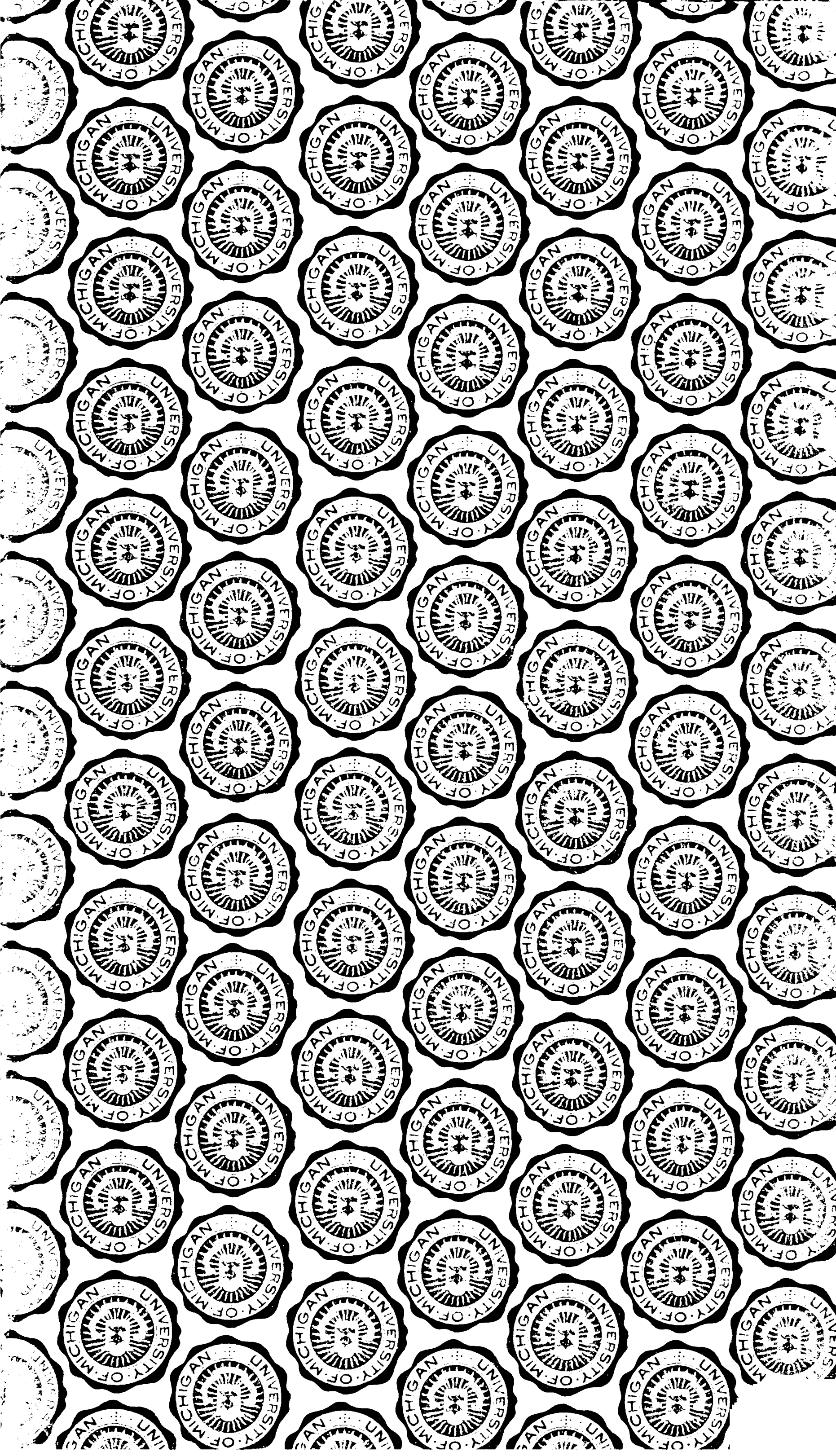



SE TAIRE ET FAIRE


UNIVERSITY OF MICHIGAN

ANNUAIRE

PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE,

DE MÉTAPHISIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

LOUIS-AUGUSTE MARTIN

STÉNOGRAPHE DU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

1re Livraison (Janvier-Février)

SOMMAIRE. — **Enseignement :** Le Positivisme et la Métaphisyque, leçon de M. Caro à la Sorbonne. — La morale, conférence de Mlle Maria Deraismes. — Psychologie comparée, conférences de M. Chavée. **Bibliographie :** Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, par Alb. Réville. — Dieu dans l'Histoire, par de Bunsen, trad. par Diëtz. — Philosophie physiologique, et de l'influence des milieux, par Durand de Gros. — Mémoire d'exil, par Mme Quinet. — Le problème du mal, par E. Naville. — Saint Anselme de Cantorbéry, par Ch. de Rémusat. — Apologie d'un incrédule, par L. Viardot. — La vie dans la nature et dans l'homme, par E. Alliot. — La pathologie générale et la philosophie, par G. Pecholier. — Les Chats, par Champfleury. — Livres nouveaux. **Mélanges :** Académie des Sciences morales et politiques. — Comte et la philosophie positive, en Angleterre. — L'enseignement à domicile. — Qu'est-ce que la conscience? — La Bible et la morale. — La morale universelle. — Prix décernés. — Publications philosophiques diverses.

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

Et Librairie ERNEST LACHAUD

Place du Théâtre-Français, 4

1869

ANNUAIRE

PHILOSOPHIQUE

Clichy. Impr. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

ANNUAIRE
PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE
DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

LOUIS-AUGUSTE MARTIN

STÉNOGRAPHE DU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

1869

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

ET LIBRAIRIE ERNEST LACHAUD

Place du Théâtre-Français, 4

—

1869

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Janvier-Février 1869.

En commençant la sixième année de cet *Annuaire*, nous devons remercier nos lecteurs de la bienveillante sympathie qu'ils n'ont cessé de nous témoigner; elle nous encourage à continuer une œuvre que nous avons jugée utile au mouvement philosophique de notre temps, mais dont nous avons toujours attendu plus d'honneur que de profit.

Des observations nous ayant été adressées au sujet des articles d'Enseignement que leur longueur nous obligeait souvent de scinder, et au sujet du retard que nous apportions dans l'examen des livres nouveaux, nous avons résolu de publier désormais cet *Annuaire* par double livraison comprenant, chacune, la matière de deux mois. Ce mode de publication nous permettra d'y insérer des leçons ou des conférences entières, et de donner aux auteurs une plus prompte satisfaction.

ENSEIGNEMENT

LE POSITIVISME ET LA MÉTAPHYSIQUE

—

Leçon de M. E. Caro à la Sorbonne.

M. E. Caro a entrepris cette année de traiter de l'idée de Dieu dans ses rapports avec la science contemporaine. Dès ses premières leçons il a voulu aller directement au fait et pénétrer au cœur du débat, afin d'élucider cette question : « Est-il vrai que la recher-

che des causes premières soit absolument incompatible avec les conditions et les données de la science ? »

Au début même de cette recherche, le professeur rencontre une objection préalable, une fin de non-recevoir qu'on lui oppose ; on lui dit : A quoi bon perdre tant de temps et de soins dans la recherche spéculative des causes premières ? Recherchez les phénomènes, scrutez les lois et laissez le reste aux rêveurs et aux métaphysiciens, qui sont aussi des rêveurs. »

C'est l'objection positiviste. A l'heure qu'il est, elle se pose sous deux formes : une forme populaire et une forme scientifique. La forme populaire part également de la considération exclusive du fait positif, c'est-à-dire du fait réel, du fait qui est la matière de l'expérience sensible. Les gens positifs sont précisément ceux qui ne s'occupent que des applications de l'activité humaine. Créer des intérêts, les défendre et les garantir, voilà le but de la vie : quant au principe et à la fin de cette activité, ils ne s'en soucient guère. « A quoi bon, disent-ils, perdre tant d'heures stériles dans la recherche d'un éternel peut-être ? Améliorons de plus en plus la vie humaine, cultivons notre planète. » Et il y en a même qui, réduisant de plus en plus et circonscrivant leur ambition, disent : Cultivons notre jardin ! »

Voilà ceux qu'on appelle les gens positifs. Eh bien ! l'objection du positivisme est la même sous la forme scientifique ; cependant les positivistes diffèrent des gens positifs par ces deux traits essentiels : la curiosité scientifique d'une part, ensuite, la dignité que confère toujours à un esprit le travail intellectuel ; mais le principe, la racine de l'objection est la même. On nous dit toujours : Circonscrivons nos recherches dans le positif, c'est-à-dire dans le réel, dans ce qui est l'objet d'expériences sensibles. Le domaine des faits sensibles suffit à notre activité et remplit nos justes ambitions.

Expérimentons, lions nos expériences, dégageons les lois, sans rechercher s'il y a une cause ou plusieurs causes, car c'est rechercher l'absolu ; or c'est la recherche de l'absolu qui a stérilisé de tout temps les forces intellectuelles et en a distrait la meilleure part dans le chimérique.

Les positivistes ont deux manières de prouver que toute recherche des causes premières ou de la cause première, que toute investigation de l'absolu, est chose oiseuse. Ils nous disent : La connaissance humaine, par ses conditions mêmes, par la consti-

tution cérébrale de l'homme, est frappée nécessairement d'un caractère de relativité. Cela veut dire que par ses conditions mêmes l'intelligence est condamnée à ne connaître jamais les choses en soi, mais seulement dans leurs rapports avec nous. Nous ne pouvons saisir que les relations de ces choses inconnues avec nous. Toute connaissance n'est que l'impression d'une sensation. Or, qu'est-ce qu'une sensation? elle n'est ni la chose saisie en soi, ni la qualité même de la chose ; elle n'est qu'un rapport entre nos moyens de percevoir et la qualité de l'objet inconnu qui devient l'occasion de cette sensation en nous; si bien que nous ne sommes pas en relation avec les choses du dehors; nous ne sommes en relation qu'avec nos propres sensations; donc toute connaissance humaine est nécessairement relative, puisqu'elle est ainsi subordonnée à cette condition de la communication sensible. Donc nous ne pouvons saisir les choses que dans leur surface phénoménale. Quant aux choses elles-mêmes, et à leurs qualités intrinsèques, elles nous échappent d'une fuite éternelle, et croire que nous puissions jamais les saisir, c'est, véritablement, ainsi que le disait Kant, faire comme un halluciné qui objective ses rêves ; le métaphysicien objective les formes de son esprit.

Les métaphysiciens, au lieu de dire simplement : L'idée de causer l'idée de temps, l'idée de l'infini, de l'espace, disent : La cause, le temps, l'espace, l'infini. Alors s'étend devant eux une région infinie de substances et de principes qui ne sont au fond que des hallucinations réalisées.

Les positivistes ajoutent : « Ce que nous trouvons vrai par l'analyse de l'intelligence, nous le trouvons vrai également dans l'histoire de l'esprit humain ; » et, ici, prenant de très-haut la question, et traçant à leur point de vue un large tableau des phases intellectuelles de l'humanité, ils disent : « On peut marquer toutes les phases du développement cérébral de l'homme dans l'histoire par la prédominance à chaque époque d'une conception particulière, d'une manière de s'expliquer le monde. » Et ils distinguent ainsi trois âges, trois périodes successives.

Au premier âge, c'est comme un premier regard jeté sur la surface des choses. L'homme projette alors hors de soi sa propre volonté capricieuse et arbitraire. C'est l'ère théologique, c'est l'ère des religions ; c'est cette certaine manière de concevoir le monde, par laquelle l'homme assimile les forces de la nature à celles qu'il sent en soi. Il voit autour de soi des phénomènes qui ne dé-

rivent [pas de sa détermination spontanée, il les attribue à des volontés semblables à la sienne. Ce sont des volontés plus fortes que la sienne; car dans les conflits de ces forces de la nature avec la volonté humaine, au moins dans les premiers âges, la volonté humaine est vaincue et comme écrasée par elles, et, alors, l'imagination de l'homme s'inspire de ces volontés mystérieuses, les agrandit indéfiniment, en fait des puissances occultes, des êtres divins, des dieux. En sorte que l'ère théologique, l'ère des religions, n'est qu'une certaine explication du monde par des volontés arbitraires, semblables à celle de l'homme.

A cet âge succède l'âge métaphysique ; c'est une conception plus abstraite du monde, due à une plus grande intensité dans la réflexion humaine. L'homme, en effet, ne tarde pas à s'apercevoir que ces phénomènes de la nature sont fixes et liés par des lois constantes; que, par conséquent, il faut exclure de la cause de ces phénomènes l'arbitraire qui est dans la volonté de l'homme.

Voilà déjà un premier travail de réflexion. S'il y a de l'ordre et des lois fixes dans les phénomènes de la nature, ils doivent être attribués à d'autres causes qu'à des causes semblables à la volonté humaine, et, ici, intervient une conception de causes fixes, d'entités métaphysiques, c'est-à-dire, par exemple, la force végétative, la force vitale, etc., etc., etc. ; c'est là une sorte de projection en dehors de l'homme, non plus des caprices de sa volonté, mais des formes logiques de son esprit.

Toutes ces causes fixes qu'il distribue ainsi dans l'immense nature, il finit toujours par les réaliser ; c'est, par exemple, dans la métaphysique des déistes, une sorte d'être supérieur, une grande pensée, une grande volonté, qu'on appelle Dieu, non pas un dieu capricieux, arbitraire, mais un Dieu absolu, immuable. Pour les panthéistes, ces mêmes causes se résument dans la grande synthèse de la vie universelle et divine, dans la conception d'une sorte d'esprit divin répandu à travers toutes les parties de l'immense univers. Une autre hypothèse métaphysique, une autre explication *à priori* des choses, ce sera l'hypothèse des matérialistes, qui disent : Tout peut s'expliquer par la forme et le mouvement des atomes, qui en se déroulant se combinent d'une certaine manière, et finissent par constituer le monde actuel.

Voilà les trois hypothèses caractéristiques de ce que les positivistes appellent l'ère métaphysique, savoir : le théisme avec son Dieu créateur; le panthéisme avec sa vie universelle répandue

dans la nature; le matérialisme avec son hypothèse de l'atome doué de mouvement et producteur de l'universalité des phénomènes. Dans tout cela, selon les positivistes, il y a un essai d'explication *à priori* de la nature, il y a le crime irrémissible de la métaphysique.

Le troisième âge, c'est-à-dire le dernier progrès, disent les positivistes, ce sont eux qui l'ont réalisé; c'est l'âge scientifique, prenant conscience de lui-même dans la doctrine de M. Auguste Comte, développée par de célèbres interprètes en France et en Angleterre.

En résumé, dès le premier regard jeté sur la nature, la volonté humaine étendue par assimilation et distribuée dans l'immense étendue de l'univers. Au deuxième moment, des formes logiques de l'esprit, réalisées au dehors, objectivées dans la nature. Au troisième moment, manifestation du progrès définitif par la prédominance exclusive de l'expérience sensible. C'est le règne des lois qui arrive. C'est la dernière explication des choses; ici la science triomphe et de la théologie et de la métaphysique. La philosophie positiviste n'est que la systématisation des sciences particulières ; elle n'est qu'une science générale, résumé et synthèse des sciences particulières. Cette conception du monde part de l'expérience et y retourne : « la vôtre, au contraire, nous disent les positivistes, est toute *à priori*, spéculative ; elle est frappée de deux signes d'impuissance ; le premier, c'est l'impossibilité de s'unir avec les sciences positives ; elle ne fait que gêner les savants. Nous, au contraire, nous les mettons à l'aise ; tandis que vous, vous les troublez dans leurs laboratoires avec vos notions *à priori*, nous, nous étudions les expériences pour en recueillir le fruit scientifique, et l'incorporer dans notre philosophie éternellement progressive. Nous, nous nous accordons avec la science, puisque nous n'en sommes que l'expression, le résumé. Vous, vous la tyrannisez et lui faites prendre de fausses directions.

« Le deuxième signe de l'incapacité radicale de la métahysique est celui-ci : l'impossibilité de vérifier aucune de ses conceptions, aucun de ses dires. C'est ce caractère d'invérification absolue qui fait que la métaphysique n'est pas une science et ne pourra jamais l'être. Car comment pouvez-vous vérifier des croyances, des opinions ?

« Peut-on démontrer expérimentalement et d'une manière positive qu'il y ait quelque part un Dieu créateur et personnel gouvernant la nature? Comment vérifier l'hypothèse du panthéisme et saisir

l'âme universelle et divine répandue dans le monde? Et, enfin, comment le matérialisme prétend-il prouver que la figure et le mouvement de l'atome sont les seuls producteurs de la variété des choses humaines? Tout cela ne compte pas aux yeux des vrais savants : laissez donc place à la science! »

« Aux bornes de notre monde, disent-ils encore, s'étend un monde immense, un monde infini dans lequel nous ne pouvons pas pénétrer. Le véritable esprit positiviste consiste à bien séparer ces deux mondes : le monde cognoscible, où l'expérience peut guider la raison, et le monde incognoscible, où, l'expérience ne pouvant pénétrer, la raison devient impuissante. Que doit donc faire le positiviste en face de ce monde impénétrable, inaccessible? Il doit garder la neutralité absolue à l'égard de toute espèce de dogmatisme, ne se décider ni pour le spiritualisme ni pour le matérialisme, les renvoyer dos à dos pour aller combattre dans le vide infini de la région des hypothèses, et rester sur le terrain affermi des faits. »

Si les positivistes se contentaient de dire : La métaphysique n'est pas une science positive, ils diraient vrai. En effet, que faudrait-il pour que la métaphysique fût une science positive? Il lui faudrait deux conditions qui lui manquent : un élément de précision dans l'expérience et le moyen de la vérification. Les vérités dont elle traite ne sont pas des faits positifs, parce qu'il n'y a de faits positifs que ceux qui peuvent être exactement analysés, pesés et mesurés; d'autre part, les fails positifs sont ceux qui peuvent être indéfiniment vérifiés.

Sans doute, les idées métaphysiques ne remplissent pas cette double condition; donc, la métaphysique n'es pas une science positive. Mais peut-on en conclure qu'elle n'est pas une science? C'est là une question dont le débat reviendrait à se demander ce qu'il faut entendre par le mot science. N'y a-t-il donc d'autre science que la science des faits positifs? Alors, la physiologie ne sera pas une science, car on ne peut peser ni mesurer le phénomène de la conception ni le phénomène du raisonnement; il n'y a là évidemment ni les éléments de précision dans la constatation des phénomènes, ni les conditions du contrôle et de la vérification. Par exemple, si on veut noter la loi d'un mouvement impétueux de l'âme, observer, par exemple, la colère chez un homme, on ne peut le faire que d'une manière un peu vague sans les conditions précises de la vérification; pour vérifier ce phénomène, faut-il se mettre en co-

lère soi-même ? Ce serait une colère artificielle qui ne signifierait rien pour l'observation. Donc la psychologie, en tant que science des phénomènes invisibles et de leurs lois, n'est pas une science positive, et, cependant, elle est une science. Est-ce que, par hasard, les grandes lois de la sensibilité humaine ne sont pas des lois? Est-ce que les grandes lois de la volonté ne sont pas des lois? Est-ce que les grandes lois des opérations intellectuelles ne sont pas des lois? Ce sont des lois auxquelles il manque l'élément de précision, le nombre, qui est le signe des lois positives.

Dans les problèmes métaphysiques, on peut, par des raisonnements plus ou moins serrés, rigoureux, s'approcher de plus en plus de la vérité, mais on ne peut arriver à une démonstration de cette vérité qui soit de la même nature et du même ordre que la démonstration d'un théorème de géométrie.

Non, la métaphysique n'est pas une science positive, et pourquoi? C'est qu'il y a ici un élément moral; une part réservée à la liberté, qui n'existe pas pour les vérités des sciences exactes ou positives; pour la démonstration de la géométrie, par exemple, on n'est pas libre de s'y soumettre ou de s'y soustraire, quand on ne s'y soumet pas on est jugé : au contraire, cette part de liberté subsiste toujours par les vérités de l'ordre métaphysique.

C'est la part de l'élément moral, la part du mérite humain. Il n'y a pas de mérite dans l'adhésion que donne l'esprit humain à un théorème de géométrie; il peut y en avoir dans mon adhésion à une démonstration de métaphysique.

D'ailleurs, on pourrait dire aux positivistes : Vous ne niez pas les notions de cause, de substance, de temps, d'infini; vous niez seulement l'affirmation légitime et scientifique des rapports entre ces idées absolues et les objets auxquels correspondent ces idées; mais puisque vous admettez que ces idées existent dans les esprits, puisque vous dites que les métaphysiciens ont seulement le tort d'objectiver dans leur esprit les formes et les conditions de leur pensée, vous admettez donc que ces idées absolues existent dans l'esprit, au moins à titre de conception.

Le positivisme nous doit une preuve qu'il n'a pas encore faite, au moins d'une manière suffisante, il nous doit l'explication de ces formes éternellement inhérentes à la raison humaine; il doit nous faire comprendre scientifiquement pourquoi nous sommes condamnés à l'hallucination métaphysique, par quelle fatalité singulière l'homme porte dans sa constitution intérieure, dans son or-

ganisme cérébral, la raison de sa folie et la nécessité de son délire. Pourquoi cette notion d'infini qui nous persécute et nous obsède ? Pourquoi l'humanité toute entière est-elle soumise à cette illusion chronique ? Qu'on nous l'explique, jusque-là nous dirons que cette nécessité pèse sur la raison humaine ; et qu'elle ne peut s'en délivrer. Vous nous parlez d'un monde infini, inaccessible, que vous ne connaissez pas, comment pouvez-vous alors le concevoir, car le concevoir c'est en quelque manière le connaître ?

Il y a, dites-vous, les phénomènes que nous atteignons directement et les noumènes que nous ne pouvons atteindre. Mais si vous ne pouvez pas les connaître, vous ne pouvez pas les concevoir, et vous n'avez pas le droit même de les nommer.

Sir Hamilton, malgré la circonspection de son esprit critique, dit quelque part : « Il y a comme des fissures par lesquelles perce un rayon de lumière, qui vient derrière le voile de ce monde éternellement inconnu pour nous. » Cela est beau, parce que cela est vrai.

Élargissez ces fissures, et par cette voie qui lui est ouverte, la métaphysique rentre dans l'esprit humain.

Et maintenant, que faut-il penser de cette prétendue neutralité gardée par les positivistes entre le matérialisme et le spiritualisme? La neutralité absolue est dans le programme de l'école, dans les principes de la constitution écrite en tête de la philosophie de Comte, mais l'engagement n'a pas été tenu, le positivisme n'a pas pu s'y tenir ; il n'a pas réussi à suspendre son jugement entre le matérialisme et le spiritualisme, et l'équilibre dont on nous promettait des merveilles à été rompu au profit du matérialisme. De toute part, maintenant, il y a une connivence secrète ou avouée; il y a comme un immense concert entre le positivisme et le matérialisme. Il ne faut pas en faire un reproche trop sérieux aux positivistes; la neutralité n'est pas dans la nature humaine, elle n'est pas surtout dans cet ordre de questions; tôt ou tard il faut choisir : s'imposer la neutralité, c'est s'imposer un sacrifice impossible, car il y a déjà dans l'acte d'un homme qui suspend volontairement son jugement en face de certaines vérités une contrainte et un effort, comme une résistance qui n'est pas de bon augure, aux instincts métaphysiques de l'humanité intelligente.

Eh bien ! de toute part la limite a été franchie : ç'a été partout une irruption, un débordement. Le positivisme a été entraîné par la force des choses, par la logique de l'esprit humain ; il s'est

fait son dogmatisme à lui, et, par conséquent, sa métaphysique, et nous a donné le droit d'avoir la nôtre ; il a été entraîné par ses amis qui ont fini par dire aux chefs officiels du positivisme : « De quel droit laisser toujours suspendu sur nos têtes cet inutile problème? de quel droit laisser subsister toujours cet éternel peut-être qui nous menace d'un retour offensif de l'illusion métaphysique? fermons cette issue par laquelle le spectre de l'absolu pourrait revenir un jour. Il n'y a pas de monde infini autour de nous ; il n'y a que le monde que nous pouvons expérimenter par le télescope, par le scalpel, par tous les instruments qui suppléent à l'insuffisance de nos sens. Tout le reste n'est que chimère ! » Et voilà pourquoi le positivisme ne peut plus se flatter d'une neutralité qu'il a trahie à chaque instant sous nos yeux.

M. Caro termine en disant qu'il n'en veut pas au positivisme d'avoir pris une situation plus nette, moins indécise, mais il soutient que ce qui l'y a entraîné, c'est uniquement la logique de l'esprit humain.

« Comment! dit-il, les problèmes qui nous sont les plus chers, ceux dont dépendent nos plus hauts intérêts, ceux de notre vie intellectuelle et morale, d'autant plus irritants qu'ils nous seraient défendus, vous osez à tout jamais les proscrire? Non, nous ne pouvons pas y consentir ; nous ne subirons jamais une pareille défense : la raison humaine déchire votre programme ; votre propre raison déchire à chaque instant vos engagements les plus sacrés. Il faut tôt ou tard que ce voile se déchire afin que l'esprit humain voie nettement, distinctement derrière ce voile, et que derrière ce voile, déchiré d'une main impatiente, il reconnaisse le dieu inconnu, ou bien qu'à la place du dieu absent il reconnaisse et proclame le néant. »

LA MORALE

Conférence de Mlle Maria Déraismes (salle du boulevard des Capucines).

Dans sa dernière conférence, Mlle Maria Deraismes, ayant à parler de la femme au point de vue social, dans le sens de la moralité, a commencé par présenter quelques considérations sur la morale en général, et s'est exprimée ainsi :

« Tous les jours vous entendez des gens vous dire : « La morale, c'est une convention ; elle varie suivant les climats, suivant les races, suivant les époques et suivant les caractères ; elle est relative : erreur ici, vérité là-bas ! » Cette appréciation est complétement fausse. Il y a dans la morale un fond identique, et cette variété qui nous effraye est très-facile à expliquer. La morale est le fruit de l'intelligence qui s'exerce ; et là où il y a un grand déploiement de raison, il y a un grand déploiement de morale. Je ne le garantis pas toujours au point de vue de la pratique, mais je le garantis du moins au point de vue théorique ; parce que dans la pratique les passions humaines, les intérêts, une quantité d'éléments étrangers interviennent ; mais la théorie reste la même. Le jour où la pensée ne s'est pas suffisamment exercée, le jour où elle s'essaye, il est bien certain que la raison est confuse, est obscurcie par l'ignorance, par la superstition : cependant, au milieu de cette confusion, il est déjà très-facile de saisir des linéaments essentiels, des intentions ; il y a comme des soupçons de justice. Les voyageurs qui ne sont pas doués d'un esprit très-philosophique ne reçoivent que des impressions partielles ; ils ne cherchent pas à tirer de ce qu'ils voient une conséquence générale, à trouver une origine commune à toutes ces variétés. Ainsi, dans tel pays il est d'usage d'offrir sa femme et sa fille aux étrangers, comme marque de bonne hospitalité. Dans un autre on tue ses parents quand ils sont vieux. Ce qui est honte ici est honneur là ; ce qui est crime sous un ciel est vertu sous un autre ; de là ce refrain à la mode : « La morale est une convention ; la morale varie suivant les temps, suivant les climats, suivant les races.

« Si ces voyageurs se donnaient la peine de creuser les choses, ils auraient vu que toutes ces pratiques barbares, scandaleuses, que toutes ces coutumes inconcevables, ne sont autre chose qu'une déviation, une fausse interprétation d'un principe universel, une conception vicieuse du devoir avec l'intention de bien faire. Ici, on tue ses parents quand ils sont vieux pour leur épargner les infirmités de la vieillesse. Là on ne croit pas mieux remplir les devoirs de l'hospitalité qu'en offrant aux étrangers ce qu'on a de meilleur : sa femme et sa fille.

« Le polythéisme présentait une assez triste morale ; il y avait des divinités scandaleuses et un culte plus scandaleux encore ; mais il y avait aussi des autels élevés à la justice, à la vertu, à l'innocence. Dans Homère et dans Hésiode, Zeus n'est pas toujours

ce galantin qui scandalisait l'Olympe et la terre; non, il était le dispensateur de la justice, le protecteur de la vertu, le défenseur de l'innocence, le vengeur de l'outrage. Par exemple, le chœur des *Suppliantes* d'Œschyle invoque Zeus comme le dieu de la justice et de la pitié.

« C'est que toute créature humaine porte en elle un idéal du bien, du beau et du juste poussé jusqu'à l'absolu, comme la vision intérieure d'un être infini, d'un être souverainement grand, souverainement parfait, lumière des lumières, intelligence des intelligences; c'est là notre modèle divin, c'est là une mesure pour nous sur laquelle nous ajustons nos actes pour en connaître la valeur. Nous sentons qu'en nous perfectionnant nous nous agrandissons, et nous nous rapprochons de cet être divin; et l'on peut dire que toute l'histoire de la civilisation n'est autre chose que cette gravitation de l'humanité vers l'être infini....

« Qu'est-ce que la vertu? C'est une concordance de la volonté avec un principe de raison dans une circonstance donnée.

« Parmi les vertus il en est qui paraissent génératrices des autres, sans le concours desquelles les autres ne peuvent pas s'exercer. Ainsi, pour être juste il faut être impartial; pour être dévoué il ne faut pas être égoïste. Ce sont là des vérités de La Palisse; mais au début de toute science il y a toujours des propositions dignes de La Palisse, et elles sont nécessaires. Il faut donc être impartial pour être juste; mais nous sommes tiraillés par des intérêts de toute sorte.

« La vertu, en général, est assez difficile à qualifier; elle a bien des noms; je l'appellerai : la pureté des mœurs, c'est-à-dire la régularisation des impulsions affectives, le sensualisme contenu dans le devoir, la passion matée par les principes, le libre exercice de la volonté. Quand on a exercé cette vertu on est très-fort; autour d'elle se groupe une foule de séductions, les charmes de l'imagination, l'enthousiasme, toutes les passions qui ont un pied dans la boue et la tête dans la nue et qui exercent une sorte de fascination. Mais quand on a pu en triompher on est réellement fort. On est sûr de soi-même, on peut être juste, on peut être impartial.

« Eh bien! c'est de toutes les vertus la plus difficile; on n'en a pas compris la portée; on a cru que c'était simplement une abstention; et tandis que les autres vertus, au contraire, impliquent un caractère d'activité, d'expansion, on croyait que celle-là provenait d'une sorte de médiocrité organique, et tous les gens qui

se sont crus assez grands par la naissance, par l'autorité, par le génie, par le talent, ont affecté de s'en abstenir ; ils n'ont point tenu à avoir de bonnes mœurs ; ils ont pris le code des forts, le code des superbes, qui en réalité n'est autre chose que de se passer de toute règle.

« Voilà le code des forts, et malgré l'expérience de l'histoire qui nous prouve que l'incontinence, que la licence, que la corruption a été la pierre d'achoppement des individus comme des sociétés, qu'elle a fait verser plus d'un char de triomphe, entravé de grands projets, abrégé des existences précieuses, interrompu des chefs-d'œuvre, et livré l'âme à l'anarchie de toutes les sensations, on est resté indifférent sur cette vertu.

« Est-ce à dire que la société, même la plus dissolue, ait osé proclamer l'inutilité de la moralité publique, l'inutilité des bonnes mœurs ? Jamais. Nous avons dit que la morale était assise sur la vérité immuable, éternelle, que par conséquent il n'appartenait à personne d'ignorer cette vérité, de l'expulser ; je dirai même que dans une nation ou dans une société, quand les mœurs baissent, quand il n'y a plus au fond aucune morale, cette nation, cette société se prolongent encore par l'apparence de la morale ; cette apparence prolonge leur agonie. »

PSYCHOLOGIE COMPARÉE.

Conférences de M. Henri Chavée (boulevard des Capucines).

La première de ces conférences a été consacrée au développement du programme et à l'exposé de la méthode que M. Chavée se propose de suivre. Cette méthode est celle de l'expérience raisonnée, qui soumet sans cesse les forces observées au contrôle des lois immuables de la raison. L'orateur a fait ressortir le vice radical et les tristes conséquences des méthodes fragmentaires, et critiqué, à cette occasion, les matérialistes, les positivistes, et certains spiritualistes. Tout en reconnaissant avec les matérialistes l'unité de substance, il blâme leur conception ontologique consistant à prendre l'effet, la matière ou la limite pour la cause ou l'ensemble des forces dont l'énergie efficace a produit cette limite, cette figure toute négative ; consistant enfin à faire sortir l'activité de la passi-

vité, le mouvement de l'inertie, l'existence du négatif ou du néant.

M. Chavée distingue entre l'œuvre d'Auguste Comte et l'œuvre corrective de M. Littré, et déclare reconnaître la haute utilité transitoire du positivisme comme le plus heureux ennemi du surnaturalisme.

Après avoir examiné les devoirs qui nous incombent pour la recherche de la vérité, il examine ceux qu'impose sa découverte ; et parmi les personnes qui oublient ces devoirs il désigne particulièrement les attardés, les conciliateurs à tout prix, les hypocrites.

Dans la conférence suivante, M. Chavée a essayé de nous dire, d'après la science contemporaine et d'après la science métaphysique, ce qu'il y a dans l'âme humaine.

Il définit l'âme : Un ensemble d'énergies inétendues, harmoniquement liées entre elles, se pénétrant sans se confondre, et, par leur intime combinaison, formant un tout rigoureusement un. Or, une âme plus complexe, une âme supérieure, peut absorber dans son unité et soumettre à ses lois propres plusieurs âmes relativement simples : « Une seule et grande loi, dit-il, domine, en histoire naturelle, toutes ces combinaisons d'âmes ou de natures diverses : l'unité croît avec la complexité ; en d'autres termes : plus un être est complexe, plus il paraît un. »

Après avoir dit comment chaque atome présente dans sa notion pure, outre certaines quantités d'électricité et de calorique, une énergie inétendue et toute spécifique, le déterminant à être ce qu'il est et le différentiant de tout ce qui n'est pas lui, M. Chavée soutient que c'est cette énergie immatérielle, constitutive de la forme, et préexistant à sa réalisation dans l'espace, qui, dans toute la série des êtres, constitue *l'espèce*. Il étudie rapidement l'organisation des animaux les plus connus entre les invertébrés et les vertébrés : le ver de terre, la sangsue, l'écrevisse, la grenouille, les poissons, les reptiles, les oiseaux, les mammifères, puis il montre, à l'aide de plusieurs dessins tracés sur un tableau, par quels fils conducteurs et de quelle manière les divers centres nerveux de la colonne vertébrale communiquent, et avec le cerveau et avec les ganglions du grand sympathique.

Il explique comment tous ces animaux sont hiérarchisés dans un seul animal, et termine par cette définition de l'âme d'un vertébré, par conséquent de l'homme : « Considérée dans les divers centres

de forces constitutifs de son tout essentiellement un, l'âme humaine, comme celle des animaux supérieurs, est une association d'âmes spéciales et ganglionnaires, harmoniquement coordonnées entre elles et subordonnées à une âme cérébrale qui, dans les conditions ordinaires de la vie, les ramène, en de certaines limites, à son unité et les soumet à ses lois. »

BIBLIOGRAPHIE

Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, par Albert Réville, 1 vol. in-18, libr. Germer Baillière.

Fruit d'un patient travail d'exégèse, ce livre, comme beaucoup d'autres accomplis depuis un demi-siècle sur la personne, la vie et la mission de Jésus-Christ, tend à miner les fondements de l'orthodoxie chrétienne. Les esprits éclairés peuvent aisément en admettre les résultats ; mais il ne suffit pas, pour y convertir le plus grand nombre, de savantes élucubrations et d'arguments péremptoires, car la foi religieuse procède du sentiment plus que de la raison. Le croyant est d'autant plus attaché à ses croyances qu'elles sont plus incompréhensibles, plus opposées au sens commun ; le prestige et le mystère en font toute la valeur, et du jour où l'on se met à les scruter, on cesse d'être croyant, on devient philosophe. Si les croyants au dogme de la divinité de Jésus tenaient à être convaincus de la fausseté de ce dogme, ils n'auraient pas besoin d'un grand déploiement d'érudition, ils n'auraient qu'à jeter un simple regard sur l'histoire de dix-huit siècles : ils y verraient les hommes se disputer, se torturer, se supplicier, se massacrer au nom et sous les yeux d'une divinité qui, cependant, est restée, à la vue de ces horreurs, impassible, immobile, insouciante, tandis que d'un seul mot, d'un seul geste, elle pouvait réconcilier tous les esprits, soumettre tous les cœurs ; ils verraient, d'autre part, la civilisation moderne faire, en moins d'un siècle, des pas de géant : l'égalité devant la loi substituée aux privilèges, la torture abolie, la peine de mort adoucie, la liberté des cultes proclamée, les sentiments de tolérance, de solidarité, d'indépendance succédant aux sentiments de résignation et d'obéissance passives, et tout cela grâce à la courageuse initiative des adversaires mêmes de cette divinité, grâce aux efforts des philosophes et des légistes du dix-huitième siècle. Voilà le tableau qu'il faudrait surtout leur montrer : il agirait bien mieux sur leur bon sens naturel que de savantes dissertations accessibles seulement à un petit nombre d'esprits.

Est-ce à dire que nous trouvions inutiles les grandes entreprises d'exégèse concernant les origines et le caractère du christianisme? Loin de là : nous croyons que la lumière projetée sur les points obscurs ou légendaires de cette histoire finira par descendre des hauteurs de la science, par pénétrer dans les masses illettrées, et en arracher toutes les superstitions traditionnelles.

Le livre de M. Albert Réville est consacré uniquement au double dogme de la divinité de Jésus et de la Trinité. Ce dogme est, selon nous, la base et le sommet de la religion chrétienne; sans lui, on n'est plus en face que d'une morale dont le stoïcisme a fourni les plus beaux éléments, et d'un ascétisme continuateur des anciennes pratiques de l'Orient.

Mais pour M. Réville et ses nombreux coreligionnaires, alors même que ce dogme viendrait à sombrer à notre horizon religieux, il ne faudrait nullement en conclure que le christianisme s'en irait avec lui, parce que l'Évangile lui est antérieur et peut donner complète satisfaction au sentiment religieux; telle est l'idée fondamentale du protestantisme.

C'est une histoire fort confuse que celle du dogme de la divinité de Jésus; il a fallu les patientes études et la profonde érudition de M. Réville pour la tirer quelque peu à clair. D'abord, il démontre que ce dogme n'est pas contemporain de Jésus ni de ses premiers disciples; que la chrétienté primitive jusqu'au troisième siècle n'eut même aucun dogme dans le sens théologique de ce mot. Puis il divise cette histoire en trois périodes. La première est celle de l'incubation et de la formation du dogme, qui s'achève au commencement du moyen âge; la deuxième période, celle de l'immobilité triomphante, se termine au seizième siècle; et, enfin, celle de la transformation et de la décadence commence à la réforme et se continue de nos jours. Nous n'avons pas à suivre l'auteur dans les labyrinthes de cette histoire, et nous arrivons de suite au chapitre relatif à la philosophie moderne.

La philosophie moderne, qui date de Bacon, est à la métaphysique *à priori* du moyen âge, suivant M. Réville, ce que la réforme est à l'ancienne Église : « L'individu secoue le joug de la tradition philosophique pour se mettre directement en face de la vérité pour aquelle il se sent fait. L'expérience est désormais son guide, sinon unique et constant, du moins le premier en date et son juge en dernier ressort. C'est d'abord à la nature visible que s'applique

la nouvelle méthode, ce sera bientôt à l'esprit humain et à tout ce qui l'intéresse. »

Les premiers pas sont timides et réservés. Descartes, comme Luther, a peur de l'application conséquente et ferme des principes qu'il pose ; en même temps qu'il trouve absurde de chercher à déterminer l'être infini, il s'incline devant des dogmes qui le personnifient, devant la Trinité et l'incarnation. Luther est resté moine, et Descartes catholique. Spinoza eut plus de hardiesse et de logique ; tout surnaturel disparut en face de la substance absolue dont toute existence réelle n'est qu'un mode temporaire. Jésus purement homme n'est révélateur que de la vérité religieuse nécessaire à la vie morale. La sagesse de Dieu se manifeste dans la raison humaine : « Quant à ce qu'ajoutent certaines Églises, disait-il, que Dieu a pris nature humaine, je déclare expressément ne pas savoir ce qu'elles disent. Elles me font le même effet que si elles venaient prétendre que le cercle a pris la nature du carré. »

Tout en marchant sur ses traces, Leibniz vit dans la force active cette essence de la substance que Spinoza faisait seulement consister dans sa suffisance parfaite. Pour lui, la substance en mouvement s'individualise en *monades* spirituelles dont la matière n'est que l'apparition et l'effet réciproque. Son Dieu, c'est l'unité harmonique de l'univers, unité active, consciente, intelligente, avec laquelle l'homme entretient un rapport permanent et personnel. Pour tout concilier, il laissait une porte ouverte au miracle et au contradictoire supra-rationnel ; il admettait la Trinité dans ces termes : le Père est l'*intellectivum*, le Fils l'*intelligible*, le Saint-Esprit l'*intellectum*.

Ces compromis entre la philosophie et la théologie se poursuivent chez les philosophes et les savants de cette époque, chez Wolf, Copernic, Keppler, Galilée et Newton ; et tandis que la science élargissait Dieu, selon un mot de Diderot, la théologie le rétrécissait.

Arrivé au dix-huitième siècle, M. Réville y constate un appauvrissement du sentiment religieux ; mais il ajoute que la philosophie déiste de ce siècle fut cent fois plus chrétienne que l'Église, parce qu'elle fit la guerre à l'intolérance et déploya le drapeau de l'humanité. Puisque l'auteur, comme tous ses coreligionnaires libéraux, revient au christianisme primitif, c'est-à-dire à l'Évangile seul, nous aurions voulu qu'il en citât les passages favorables à la

tolérance religieuse et à l'égalité des hommes sur la terre, et ne s'en tint pas à une pure affirmation.

D'Alembert, appelant de tous ses vœux un christianisme épuré, tolérant, plus moral que dogmatique, ne s'appuyait sur aucun texte de l'Évangile : il songeait plutôt à une transformation philosophique qu'à une réforme religieuse.

Rousseau, dans le *Vicaire savoyard*, attribue un caractère divin à la mission et à la morale de Jésus par opposition à celle de Socrate, mais cet hommage est celui d'un philosophe déiste et non d'un chrétien dans la plus simple expression du mot.

Quant au dix-neuvième siècle, M. Réville y voit apparaître deux théologies : l'une s'attachant à réhabiliter les anciennes doctrines et à les maintenir autant que possible; l'autre qui veut être une science d'observation en harmonie avec les sciences voisines dont elle accepte les résultats. C'est à cette dernière qu'appartient le protestantisme libéral, unitaire, puisant sa vitalité dans l'ensemble des travaux de l'exégèse moderne, tandis que le catholicisme et le protestantisme orthodoxe refusent d'y adhérer.

La conclusion de ce livre, c'est que la chrétienté, ayant épuisé tout ce que pouvait lui fournir la foi *en* Jésus, doit revenir à la foi *de* Jésus, c'est-à-dire au sentiment filial de Dieu, et l'appliquer au monde, à l'âme et à la société, dont le christianisme dogmatique eut trop peu de souci. « Au Dieu de la Trinité doit se substituer le Dieu unique supérieur et intérieur au monde, qui épanche dans l'immensité du temps et de l'espace les inépuisables richesses de sa puissance, dont le Verbe éternel est l'univers, révélation de sa pensée, expression de sa sagesse, gravitation perpétuelle de l'esprit créé vers l'esprit créateur dont il procède, qu'il aime puisqu'il l'attire, et vers lequel les créatures s'élèvent par une ascension mystérieuse. L'union du divin et de l'humain est en puissance dans toute âme humaine. Jésus est grand d'une grandeur suprême, parce que, parmi les fils de la terre, il a senti cette union en lui-même si intense et si intime que, sans fermer un seul moment les yeux sur les misères de notre race, il n'a pu donner à Dieu d'autre nom que celui de Père... Le saint de nos jours n'est plus l'ermite ni le moine. C'est celui qui se voue au bien des autres; c'est le libérateur, le philanthrope, le grand et bon citoyen; désormais il est *religieux*, il est *chrétien* de se livrer à la science, à l'art, à la poésie, à la politique : tout dépend de l'esprit qu'on y apporte. »

Voilà d'excellentes paroles dictées par un déisme mélangé d'hé-

gélianisme. Mais quand l'auteur ajoute que tout cela est conforme à l'Évangile, nous lui demanderons encore une fois de vouloir bien en citer les passages qui autorisent cette opinion, et de ne point perpétuer ce système trop général d'interprétation élastique qui en fait plier le texte aux exigences des doctrines les plus opposées.

Dieu dans l'histoire, par C. Jean de Bunsen, traduction réduite par A. Dietz, professeur à l'École militaire de Saint-Cyr, et précédée d'une notice sur la vie et les ouvrages de Bunsen, par Henri Martin, in-8, librairie Didier.

L'idée première de ce livre se trouve dans un précédent essai de l'auteur : *Esquisse de l'union de la philosophie, de la philologie et de l'histoire*, qu'il avait soumis au célèbre Niebuhr, et le programme en est tracé dans une lettre qu'il adressait à sa sœur : « La connaissance de Dieu dans l'homme et dans ce que Dieu a opéré et opère encore en l'homme et par l'homme, particulièrement en ce qui concerne la langue et la religion, voilà ce que, depuis ma première jeunesse, j'ai eu constamment devant l'œil de mon esprit. »

En effet, dans des écrits antérieurs, il s'était efforcé de mettre en lumière la manifestation de la conscience de Dieu et de l'univers s'accroissant progressivement au sein de l'humanité.

Dans son dernier ouvrage il s'applique surtout à rechercher le progrès de l'individualité morale, comme le principe et le but de tout le développement humain, et à montrer la relation libre et immédiate de cette individualité morale de l'homme avec Dieu. Dieu, selon lui, se révèle dans les lois morales, et cette révélation domine l'histoire des individus et des nations ; il doit donc y avoir l'union de l'ordre moral du monde et de la foi humaine dans cet ordre. Le Christ représenterait cette fusion comme individualité divine et humaine, et la communauté chrétienne consisterait à réaliser le monde moral par l'action de l'esprit divin et par l'action libre de l'homme.

De Bunsen repousse le surnaturel, tout en reconnaissant comme surhumaine la perfection idéale réalisée en Jésus, et en accordant à la Bible une importance souveraine comme inspirée par l'esprit de Dieu.

Quoi qu'en dise M. Henri Martin dans sa notice sur de Bunsen, il y a chez celui-ci une sorte de mysticisme basé non point sur la croyance au surnaturel, c'est-à-dire au miracle, mais sur le mystère d'un idéal divin, résultant d'un état particulier de l'esprit qui voit en toutes choses des manifestations de la volonté de Dieu. De Bunsen voyait cette volonté manifestée particulièrement dans la Bible. La Bible, à ses yeux, témoigne des relations de l'homme, en tant que libre individualité morale, avec Dieu, fixée par un lien plus fort et plus indissoluble qne dans les autres histoires.

C'est par voie d'induction qu'il veut démontrer la spontanéité de l'idée de Dieu, identique avec la conscience morale, et le progrès de ce sentiment dans l'humanité, afin d'en faire saisir scientifiquement les lois de développement.

Enfin, il croit avoir trouvé la solution de ces six questions : 1° la preuve que la foi à l'ordre moral et divin existe dans l'histoire de tous les peuples ; 2° que les manifestations de cette foi forment une série organique de développement ; 3° que le christianisme, étant une religion universelle, est vrai philosophiquement aussi bien qu'historiquement ; 4° que les formes confessionnelles actuelles du christianisme ne peuvent pas être considérées comme normales, que par conséquent le dogmatisme scolastique n'a plus sa raison d'être ; 5° que la religion, en tant qu'adoration, ne doit pas disparaître ; 6° que les formes religieuses actuelles peuvent rester telles qu'elles sont, parce qu'elles n'usent ni de violence ni de persécution.

De tout cela résulte pour lui la démonstration que le Christ a réalisé dans sa personne l'idée de l'humanité, que la volonté individuelle libre se sent responsable envers Dieu ; que l'humanité divisée en églises et en peuples réalise l'idée divine sur la terre, et qu'enfin la Bible étudiée en dehors des préjugés théologiques est l'incorporation de la conscience individuelle et de la conscience sociale.

Par sentiment de Dieu il entend sentiment de la présence et des l'activité de Dieu dans l'histoire de l'humanité : « En d'autre termes, dit-il, la conscience humaine reconnaît l'infini dans le fini, l'idéal dans le réel, Dieu dans l'univers ordonné. La raison finie se développe par l'impulsion de la raison éternelle, la liberté humaine par la liberté divine ; c'est de cette façon que la pensée infinie prend la forme de l'existence finie dans le temps et dans l'espace. La raison éternelle se reflète dans le courant inces-

sant de l'univers, comme la lumière du soleil dans la chute d'eau ; le principe éternel et immuable se révèle dans la transformation continue des phénomènes. »

Il y a là une sorte de vague panthéisme qui participe à la fois des deux systèmes obscurs de Hegel et de Jean Reynaud, et se fait plus obscur encore.

Examinant le caractère général du sentiment de Dieu chez les Hébreux, de Bunsen y trouve ces deux conceptions fondamentales : le genre humain, un, créé à l'image du Dieu unique ; et le royaume de Dieu qui est dans la loi, et que le peuple juif est appelé à réaliser.

Les quatre représentants du sentiment de Dieu chez les Hébreux sont Abraham, Moïse, Elie et Jérémie, comme initiateurs et directeurs de ce peuple dans sa mission historique. L'idée dominante des prophètes trouvait Dieu dans la contemplation du passé et du présent, celle des Psaumes élevait le regard vers Dieu et l'univers, vers le peuple et l'humanité. L'auteur signale la naissance et les progrès d'une philosophie négative chez les Hébreux, la séparation de la piété et de la vie, et, enfin, leur pensée dans les deux derniers siècles avant Jésus-Christ.

Il montre ce que fut la conscience de Dieu dans le monde primitif de l'Asie, chez les Egyptiens, chez les Touraniens, chez les Chinois et chez les Bactriens.

Chez les Chinois, il y eut plusieurs phases marquées dans la conscience de Dieu depuis le symbolisme primitif jusqu'aux temps modernes. Pour Confucius le Ciel, (Tien) est synonyme de la Divinité exprimant l'ensemble des corps. L'Esprit (Chin) n'est que l'ombre des aïeux. L'esprit, c'est la force qui réside dans la matière ; et la matière est le produit de deux substances primitives. La vraie religion, enfin, c'est la pratique du bien et du juste. Quant au dogme de l'immortalité de l'âme, il ne s'en préoccupait pas : « Je ne connais pas encore la vie, disait-il, comment pourrais-je connaître la mort ? » Ce n'était point là une opinion isolée, l'histoire de la Chine démontre qu'elle était l'écho d'une opinion assez générale. La doctrine bouddhique du *nirvana* ou de l'anéantissement final n'était point faite pour y apporter beaucoup de changement.

Le développement dont l'Asie a été le théâtre repose comme la langue aryenne, selon de Bunsen, sur une conscience religieuse primitive et commune d'abord à l'humanité tout entière. Non-seu-

lement les Aryas auraient parcouru la même carrière religieuse que les Sémites, mais il y aurait eu entre eux des coïncidences en matière de symboles que n'expliquerait pas la nature commune de l'humanité : « Ce sont les Aryas de l'Asie orientale, dit-il, qui d'abord ont vu Dieu dans le monde, sous forme d'esprit conscient qui rayonne dans l'esprit de chaque homme et qui n'est pas seulement senti par la conscience, mais encore perçu par la raison autant que peut le faire une pensée finie. C'est ainsi qu'ils ont suppléé au caractère par trop individuel de la religion juive et rendu possible l'avénement de Jésus et du vrai christianisme. »

L'histoire de la conscience de Dieu chez les Grecs occupe la plus notable portion de ce livre. On y voit l'idée que se faisaient les Grec de l'action de la Divinité sur les hommes, des lois de cette action, de son développement et de sa manifestation. Elle embrasse non-seulement la vie religieuse, mais toutes les formes plastiques que revêtirent les croyances de la Grèce, et se divise en deux grandes périodes : la période d'A e et celle d'Europe.

Il y eut d'abord deux croyances en lutte, le culte moral et la foi populaire. Le culte populaire s'adressait à des types idéalisés de l'humanité, tout en conservant la trace de l'ancien naturalisme, et la conception d'un Dieu père des hommes et arbitre des actions humaines. Homère est l'expression de la foi à l'ordre moral. C'est le Moïse de la Grèce; croyance et mœurs, culte des dieux et sentiment religieux, vie sociale et domestique, poésie, art, science, sont résumés dans l'*Iliade et* l'*Odyssée,* et l'auteur pense que sans Homère le sentiment religieux de la Grèce ne serait jamais arrivé au degré de pureté que nous lui connaissons. Homère représente et consacre avec Hésiode le sentiment religieux de la Grèce avant Solon, qui à son tour fut le guide le plus éclairé de la société hellénique vers la liberté légale. Plus tard, la vie et la mort de Socrate, les enseignements de Platon et d'Aristote ont élevé la conscience de Dieu à la plus sublime hauteur.

La poésie lyrique et dramatique a aussi proclamé l'ordre mora dans la vie des héros et des peuples. Ainsi, chez Eschyle, ce n'es ni par la fatalité, ni par un malheur immérité que ses héros périssent, c'est par leurs crimes, c'est par la transgression de lois.

Dans Sophocle, la même idée est exprimée par un chœur d'*Œdipe* : « La sagesse est le gage le plus certain du bonheur ; il n faut jamais oublier ses devoirs envers les dieux : l'orgueil attir

des châtiments terribles, et le présomptueux apprend à devenir sage sur la fin de ses jours. »

Quant à Euripide, il est à la fois sceptique, railleur et fataliste; chez lui, absence totale de la conscience de Dieu.

De son côté, Hérodote reconnaît comme une vérité divine la vérité historique, et dans l'histoire du genre humain, l'action d'un ordre universel et moral. Cette croyance prit plus tard, chez Thucydide, un cachet purement philosophique. Mais la grande période philosophique d'Athènes est, pour de Bunsen, l'apogée de la conscience de Dieu dans l'humanité. Il appelle Socrate l'Isaïe d'Athènes. Socrate aurait fait ressortir les erreurs dans lesquelles était tombée la raison humaine, aurait démontré que le vrai et le bien sont des vérités éternelles et divines, et que la conscience de Dieu dans l'humanité est innée à l'esprit de l'homme et possède une valeur subjective réelle. Voici le résumé de cette sagesse : « La science et la morale sont sœurs; la raison et la conscience en font foi : le vrai est le bien, le bien est le vrai. Le bien n'est pas l'intérêt ni le plaisir; il perd son caractère moral lorsqu'il n'est pas pratiqué d'une manière complétement désintéressée; le bien seul assure à l'homme la sagesse et le bonheur. Le bien à son siége dans l'homme intérieur, il éclate au dehors par les bonnes actions. Aussi l'âme est-elle nécessairement immortelle, parce que la personnalité, douée de pensée et de volonté, loin de procéder de la nature où, tout est dans un perpétuel changement, est au contraire le principe de l'univers et la loi morale du monde. C'est pourquoi il faudra que, tôt ou tard, le bien triomphe parmi les hommes, et c'est dans la foi à ce triomphe que consiste la vraie piété. »

Quant au démon de Socrate, de Bunsen le regarde comme la conscience devenue prophétique; c'était une voix intérieure, le divin en lui; intuition rendant à l'homme moral les mêmes services que l'instinct animal rend à l'homme physique, lui montrant le mal, et l'en détournant.

Platon et Aristote ont marché dans la voie tracée par Socrate. Ils reconnaissent l'identité du bien et du vrai, ne séparent pas la raison de la conscience, de la volonté libre, réfléchie et morale et n'ont recours qu'à la démonstration la plus rigoureuse pour produire la certitude.

De Bunsen étudie ensuite la conscience de Dieu chez les Romains, et y constate d'importantes différences avec celle des Grecs. Le droit est la face splendide de la conscience romaine : le dieu

de la fidélité, de la bonne foi, était le vrai dieu de l'ancienne Rome. C'était la croyance à la force morale, la foi à l'époux et au père, protecteurs naturels des droits de la famille.

Mais, plus tard, le Romain se crut délégué par Dieu pour être le directeur, le maître de toutes les nations par la paix ou par la guerre, et, au lieu d'être leur bienfaiteur, en fut le tyran.

La conscience de Dieu chez les Germains présente un caractère particulier que de Bunsen fait bien sentir; elle est résumée dans ce passage de Tacite : « Ils n'admettent pas qu'on enferme les dieux dans des murailles : ils croiraient méconnaître la grandeur de la Divinité en lui prêtant une figure humaine. Ils consacrent des bocages et des forêts, et ils donnent le nom de Divinité à ce mystère de la solitude qui ne leur est révélé que par la crainte respectueuse qu'ils en ressentent. »

Arrivé enfin à l'histoire de la conscience de Dieu chez les Aryas chrétiens, de Bunsen la divise en trois périodes : celle de l'Église persécutée, celle de l'Église hiérarchique et celle de l'Église restaurée. Désormais une force purement humaine et spirituelle est entrée, suivant lui, dans l'histoire, par l'individualité de Jésus de Nazareth ; c'est le parallèle continu de cette individualité accomplie et du grand but qu'elle a posé à l'humanité, avec le développement historique qui s'y rattache, qui donne la clef du passé, du présent et de l'avenir. La grandeur de cette révolution fait supposer une personnalité analogue, parce que généralement on croit que rien ne vit dans la société humaine qui n'ait auparavant vécu en chair et en os dans une certaine personne et dans une conscience privée. Reste à discuter la question de savoir s'il y a accord de la doctrine et de la vie de Jésus avec les lois éternelles de l'ordre moral.

En résumé, de Bunsen voit le sentiment de Dieu dans l'humanité se manifester tour à tour sous la forme théocratique et prophétique et sous la forme politique et poétique; puis le semitisme et l'aryanisme s'unir et s'élever ensemble par la personnalité de Jésus. De là un nouveau culte, et la constitution d'une communauté qui réalise Dieu dans la vie. Ces deux créations ayant été faussées par le sacerdoce, les mêmes éléments ont reproduit de nouveau, par la Réforme, la liberté religieuse et la liberté politique.

Sa conclusion, c'est qu'il n'y a pas de civilisation ni de religion sans le sentiment de Dieu; pas d'éducation si ce n'est par la langue, la Bible et l'antiquité; que la forme actuelle du dogme et du culte ne répond point au sentiment de Dieu propre à notre époque. Il

faut que la communauté future soit reconnue comme le représentant de l'idée fondamentale de tout culte, de l'idée de sacrifice véritable; que le culte soit biblique et spirituel et ne dépasse point la portée du symbole : « La foi individuelle en Christ, dit-il, n'est encore, en général, nullement pure. Ce n'est pas la foi selon l'autorité et l'attachement servile aux choses extérieures que réclame le Christ. Si le christianisme n'est pas un mensonge, le temps viendra où tout homme religieux ne voudra plus être guidé que par Dieu même, c'est-à-dire où il sentira en lui-même la vérité du christianisme. Ce n'est qu'alors que la religion pourra pénétrer l'Etat. »

De Bunsen est mort sans avoir vu s'accomplir cette réforme religieuse, et nous croyons qu'il serait impossible de la réaliser avec les éléments traditionnels et dogmatiques dont il voulait la composer.

La Philosophie physiologique et médicale à l'Académie de médecine, par le docteur J.-P. Durand (de Gros);

De l'influence des milieux sur les caractères de race chez l'homme et chez les animaux, par le même. Brochures in-8°, librairie Germer-Baillière.

La première brochure renferme l'examen critique d'un rapport du docteur Chauffard à l'Académie de médecine sur un mémoire de l'auteur intitulé : *Histologie et organologie*; puis un appendice sur le polyzoïsme et la pluralité animale dans l'homme.

M. Durand (de Gros) reprend une à une les critiques du docteur Chauffard et s'efforce de les réduire à néant.

On lui reprochait, en premier lieu, d'avoir méconnu l'unité de la personne humaine; il ne s'en défend pas, mais il soutient que l'unité est un terme susceptible de plusieurs acceptions très-distinctes; que l'unité de l'organisme humain peut être profondément entamée sans que l'unité de la personne en ait reçu la moindre atteinte. L'unité d'organisme désigne l'assemblage harmonieux de parties diverses. Tout corps organisé est un et multiple, un entier composé, une unité dans la variété. La question est de savoir si l'analyse de cet ensemble ne donne que des fractions, ou si elle est susceptible de se décomposer en un certain nombre d'unités composantes, qui seraient à l'organisme total ce que l'unité est au nombre.

M. Durand avait affirmé que l'économie doit être envisagée comme un système de petits organismes coordonnés en une grande unité totale, mais possédant chacun en soi tout ce que la dynamique vitale a d'essentiel, c'est-à-dire une force initiale et interne ou centre vital, un centre nerveux et ses tubes conducteurs; un organe différentiel ou instrument de rapport, et enfin une force externe spéciale, ou agent physiologique. C'est ce qu'il appelle un *organe entier primaire*: voilà, suivant lui, la base de la constitution de la vie chez tous les animaux, et particulièrement dans l'homme. Or, cette conception de la composition de l'organisme n'est point la négation de son unité, comme le prétend le docteur Chauffard, qui confond l'unité du moi et l'unité du corps.

M. Ravaisson, dans son Rapport sur la *philosophie en France au dix-neuvième siècle,* avait aussi reproché à M. Durand (de Gros) de dissoudre l'individualité physique dans la pluralité; celui-ci s'en disculpe en disant que si l'organisation nerveuse de l'économie présente une pluralité de *moi* ayant leurs siéges respectifs dans le centre médullaire, il s'agit cependant de *moi* hiérarchisés et subordonnés à une unité physique capitale qui centralise en soi et dirige toute l'association.

M. Durand avait avancé que tout effet de modification fonctionnelle d'un caractère pathologique ou thérapeutique donné peut tenir indifféremment à une altération propre de l'un des facteurs complémentaires de la fonction correspondante : le centre vital, le centre et le conducteur nerveux, l'organe différentiel, l'agent externe. M. Chauffard l'accuse d'avoir méconnu la spécificité morbide, l'unité de la maladie, et d'avoir cru que la thérapeutique du symptôme est toute la thérapeutique. Il répond que, par équivalence pathogénique de quatre facteurs de la fonction, il entend que chacun de ces agents peut être le *siége* de la lésion d'où naît le trouble fonctionnel : ce qui n'ôte rien à la spécificité des affections. Mais il soutient que toutes les maladies résultant d'une lésion fonctionnelle peuvent être guéries ou amendées par l'action du moral sur le physique. Cette conception d'une thérapeutique mentale n'est pas une idée isolée dans son système médical, elle rentre dans un plan de médecine intégrale dont elle n'est qu'un des grands côtés.

Dans une autre brochure, M. Durand (de Gros) traite de l'influence des milieux sur le caractère de race chez l'homme et les

animaux ; c'est un mémoire lu à la Société d'anthropologie. Il reconnaît d'abord que les milieux différents dans lesquels ont vécu pendant des siècles les divers membres d'une même race peuvent altérer en eux le type primitif commun. Ensuite, qu'il y a en nous un fonds héréditaire qui se conserve et se perpétue, comme le prouve l'unité persistante du type israélite. Mais il fait aussi la part du milieu physique et moral au sein duquel l'organisme s'est développé, et où il a puisé ses éléments de formation. Des considérations qu'il présente il tire cette conclusion : que les types anthropologiques qui s'offrent à nous dans les populations déplacées, mélangées et bouleversées de notre Occident, sont de véritables palimpsestes portant trois couches de caractères : celle du sang primitif et pur, celle des croisements, et enfin celle des milieux.

La question est importante, car il s'agit de savoir si l'homme doit courber la tête devant la loi fatale de la naissance, ou s'il peut faire servir à l'amélioration de son être les forces du monde ambiant, que la science lui apprend de plus en plus à maîtriser en réalisant un certain ensemble de conditions modificatrices favorables, capables de rendre l'homme meilleur, plus fort, plus sain de corps et d'esprit, plus libre, plus heureux. « Il faut se hâter de comprendre, dit-il, que l'homme peut être sorti de plusieurs souches premières et apte, néanmoins, à se modifier d'une manière plus ou moins profonde, plus ou moins variée, soit en mal, soit en bien, en vivant dans des conditions diverses, suivant que ces conditions sont appropriées bien ou mal aux lois de son organisation. »

Il est certain, par exemple, aux yeux de tous les anthropologistes, que les conditions du milieu sociologique peuvent réagir sur la dimension et la forme de la tête au point d'amener des changements marqués d'une génération à la suivante. En effet, tout acte mental entraîne comme condition absolue un acte physiologique cérébral concomitant. Or, l'exercice habituel et réglé d'un organe en active la nutrition, en accroît le volume et la puissance, tandis que le contraire en amène l'atrophie. Pourquoi l'organe cérébral ne suivrait-il pas la même loi ? Cela une fois admis, il faut ajouter que, le cerveau étant une agrégation d'organes respectivement affectés aux diverses facultés de l'âme, les uns étant plus vigoureusement exercés et les autres étant laissés inactifs, le rapport d'accroissement et de dimension entre les uns

et les autres augmentera au profit des premiers et qu'un changement dans les proportions de l'ensemble en résultera.

Enfin, M. Durand (de Gros) demande qu'on cesse de confondre ce qui provient des causes modificatives actuelles avec ce qui relève de la descendance, et qu'on s'explique sur la genèse des caractères ethniques regardés comme primitifs. Il voudrait savoir si la science doit considérer ces caractères comme l'acte d'une création miraculeuse ou comme le résultat d'une simple opération de la nature, enfantant des produits nouveaux par voie de modification graduelle exercée sur des produits antérieurs : « Tandis qu'on s'applique de toutes parts, dit-il, avec tant d'ardeur et de succès à l'amélioration des races chevaline, bovine, ovine et porcine, il importe de savoir si, entre toutes les races d'animaux, les races humaines seraient par hasard les seules qu'il fallût désespérer d'améliorer. »

Mémoire d'exil (Bruxelles-Oberland), par madame Edgar Quinet, 1 vol. in-12, librairie internationale Delacroix, Verbockhoven et Ce, Paris et Bruxelles.

A l'exemple de la noble et si regrettable compagne de Victor Hugo, Madame Quinet a voulu nous initier à la vie intime d'un homme éprouvé, comme celui-ci, par le malheur, vaincu mais non dompté dans la lutte politique, et mêlé, par surcroît, aux agitations philosophiques et religieuses de ce temps. L'auteur a suivi toutes les phases de cette belle intelligence, ses excursions dans la littérature, dans l'histoire, dans la politique, dans la religion, dans la philosophie ; elle a même soigneusement recueilli les pensées échappées au sein de l'intimité conjugale :

« Comme l'abeille dépose le miel des fleurs dans l'alvéole, dit-elle, chaque jour la compagne de l'exil renfermait dans une page intime les pensées recueillies dans les entretiens du maître chéri. Depuis seize ans j'amasse pieusement ces pensées pour les restituer un jour aux amis lointains, surtout pour en nourrir éternellement mon âme ; si je n'ai pu conserver à ces entretiens leur forme, les mots textuels, du moins suis-je sûre d'en avoir gardé le véritable esprit, l'inspiration. Mais comment ressaisir cette manière simple, familière, même dans les sujets les plus élevés ? »

Ce livre présente encore un récit touchant des péripéties diver-

ses de la vie d'exil avec ses angoisses et ses espérances, ses ennuis et ses consolations; chaque page enfin est une peinture touchante de cette union si rare de deux cœurs n'ayant qu'un même sentiment, de deux esprits n'ayant qu'une même idée, et déployant une égale force de caractère, une résignation douce et exempte de faiblesse :

« C'est en exil surtout, dit madame Quinet, que devient précieuse une vertu rare entre toutes : la bonne humeur, la sérénité dans l'extrême détresse. En dehors du foyer, le plus triste des spectacles : nulle espérance à l'horizon, affaires publiques et privées en ruine; et pourtant on rit, on brave la mauvaise fortune. S'imposer comme une loi de rechercher en toutes choses le côté consolant, dédaigner ce qui peut blesser, ne pas donner prise à l'ennemi qui guette jusqu'aux mouvements secrets de votre âme pour vous mieux faire sentir votre plaie, sauver ce qui reste, c'est-à-dire l'âme, conserver ses forces ponr l'avenir... Et si l'avenir n'arrive pas ? Eh bien, on aura du moins gagné la sérénité du cœur, ce bonheur des justes qui fixe un moment fugitif et le fait rayonner au delà du présent. »

La plus heureuse diversion aux peines de l'exil est dans les travaux de l'esprit, de cette patrie morale dont on ne peut-être chassé. M. Quinet a su y poursuivre cet idéal philosophique et religieux qu'il avait d'abord conçu dans des temps dc calme, de sécurité, puis enseigné avec éclat au Collége de France, et enfin repris avec une fiévreuse ardeur au sein même de la proscription :

« Dire sa pensée, du fond de sa conscience et de sa raison, en dépit des bâillons, et surtout alors que la situation personnelle s'en aggravait, quelle immense satisfactiou ! s'écrie madame Quinet; j'en jouissais pour celui dont l'unique désir est le renouvellement de l'âme française. »

M. Quinet n'aime point le mot *transition* appliqué à notre époque; il sert trop souvent, en effet, de prétexte aux peuples et aux individus pour se croiser les bras, laisser couler les flots, c'est-à-dire abdiquer par lassitude et s'incliner devant la force. Aussi, pendant que d'autres publicistes faisaient taire leur plume ou l'employaient à des œuvres frivoles, inoffensives, lui, combattait vaillamment, sous un ciel libre, comme s'il eût été encore au Collége de France, mais avec un courage souvent au-dessus de ses forces physiques, car il fut bientôt dans la nécessité de changer mo-

mentanément de climat, et d'aller se retremper dans l'air vivifiant des Alpes.

Un voyage en Suisse pour un esprit aussi impressionnable que le sien n'était pas une perte de temps, ce fut, au contraire, un objet nouveau d'observations et de travail. Madame Quinet signale d'ailleurs dans la nature de son mari un besoin instinctif de se renouveler en changeant de sujet et en prenant une corde nouvelle : « Il se repose de l'œuvre achevée par une œuvre d'un caractère diamétralement opposé ; l'histoire succède à la question religieuse, la poésie à la philosophie, l'art militaire à la politique. » Ils allaient visiter ensemble jusqu'aux champs de bataille, et voici les réflexions qu'inspirait à madame Quinet celui de Waterloo : « Après chaque excursion aux champs funèbres de Waterloo, on revenait saisi d'indignation et de douleur. Sur les lieux mêmes, ces revers semblaient plus cruels ; on prenait en pitié, en dégoût l'humanité, que rien ne guérit de son aveugle fanatisme pour la force. Oui, on savourait toute l'amertume de la défaite morale. Oh ! qu'elle était chèrement payée cette vérité. La servitude tue le génie d'une nation et produit un lent suicide de ses facultés les plus belles. Le despotisme flétrit et vieillit une nation ; il trace autour d'elle un désert ; à l'heure du péril, la voilà seule et dépouillée. »

Si absorbé qu'il fût dans la méditation et le travail, M. Quinet s'en vit plus d'une fois détourné par les événements ; souvent des menaces d'expulsion fondaient sur le pacifique ménage ; puis, il y avait près de là des compagnons d'exil dont il fallait soulager la misère, consoler les chagrins, entretenir le courage. Mais chacun était bien résolu au sacrifice de ses biens et de sa vie même, pourvu qu'il pût servir la belle cause à laquelle il s'était dévoué : « Qu'importe à un grand citoyen de mourir quand c'est pour une cause sacrée ? Par le sacrifice de la vie il acquiert l'immortalité ; il devient pour son peuple le saint de la patrie ; dans tout cœur d'homme, il entretient le culte de la liberté ; son exemple luit comme un phare dans les ténèbres. Voir disparaître ces nobles individualités, c'est une amère douleur sans doute ; mais faut-il se plaindre de cette souffrance morale qui vous identifie avec les souffrances d'autrui ?..... Ah ! ne nous plaignons pas de souffrir avec tant de véhémence pour toutes les nobles causes auxquelles nous ne pouvons prendre part autrement ; nous leur donnons notre âme entière ; Dieu sait que volontiers nous donnerions aussi notre existence ! »

Mais combien d'hommes de cœur s'impatientent des longueurs du temps et désespèrent du salut parce qu'il tarde trop à venir ; ce n'est pas toujours chez eux manque de courage, c'est souvent défaut de caractère. « Ah ! croyez-moi ! s'écriait l'exilé, le mal vient de l'absence des caractères. Abattre le despotisme, ressaisir les rênes du pouvoir, appliquer les mesures urgentes au salut de la société, tout cela s'est vu ; mais ce qui peut seul fonder la liberté et la rendre durable, ce sont les caractères : ils valent mieux que les plus belles théories ; ils honorent un parti, c'est par leur persistance qu'une nation peut être sauvée. »

Nous honorons les scrupules qui retiennent encore M. Quinet loin de la France, dont les portes, cependant, lui sont ouvertes. Puisque ses livres peuvent y pénétrer et y exercer une légitime influence, que ne vient-il en personne agir plus directement par la parole sur les esprits tout disposés à recevoir son enseignement ? Si le Collége de France lui est désormais interdit, il trouvera, comme son ancien coexilé, Emile Deschanel, plus d'une salle publique où la foule se pressera pour l'entendre ; et, qui sait ? ceux qui jadis lui ont confié un mandat dont il s'est si noblement acquitté l'enverront peut-être de nouveau à la Chambre ; là, sa voix descendant du haut de la tribune française aura beaucoup plus de retentissement et d'action que partant du fond de son humble retraite de Veytaux.

Le problème du mal, sept discours, par Ernest Naville, correspondant de l'Institut de France, in-8, librairie Durand et Cherbuliez.

Ces discours, ou, plutôt, ces sermons, ont été prononcés à Genève et à Lausanne. Le sujet, c'est le problème du mal, et le but, c'est une tentative de solution à la fois philosophique et religieuse.

Dans le premier, l'auteur essaye de définir l'idée du bien, d'en préciser la nature, et de chercher quelle garantie nous pouvons avoir de la réalité de cette idée.

Le bien, suivant lui, c'est un ordre qui doit être, parce que le bien implique la raison concevant l'ordre, et la conscience le déclarant obligatoire.

L'ordre, c'est l'accomplissement de la loi morale, c'est-à-dire des devoirs de la dignité personnelle, de la justice et de la bienveillance; et quant à la garantie du bien, elle est dans l'existence de Dieu, principe personnel du bien. Donc croire en Dieu, c'est croire au triomphe futur et définitif du bien.

Définir le bien, c'est définir le mal par son contraire, puisque le mal, c'est le trouble apporté dans l'ordre. Le mal se révèle dans la nature par les cataclismes, les intempéries, les bouleversements de toutes sortes dont les êtres sont fatalement victimes, puisqu'ils n'y peuvent rien. Ce désordre, qui est un mal pour nous, peut contribuer à l'harmonie universelle, mais on ne saurait dire qu'il est bon parce qu'il est nécessaire.

L'auteur n'admet pas, comme les ascètes, que la douleur soit un bien en soi, car alors la loi suprême du devoir serait de détruire le bien. La charité a précisément pour mission de détruire, ou, au moins, d'endormir le mal, de remédier à toutes les souffrances physiques et morales.

Il examine les solutions diverses qui ont été proposées pour expliquer le mal, et les divise en solutions trompeuses, et en solutions incomplètes. Les solutions trompeuses s'arrêtent aux occasions qui permettent au mal de se manifester et aux agents qui le transmettent, comme les institutions mauvaises. Mais là n'est point pour lui l'origine du mal moral, il la trouve dans la volonté; tout péché, toute douleur, tout désordre s'expliquerait par l'abus de notre puissance libre.

Beaucoup de moralistes imputent à l'individu les maux qui lui arrivent, comme ceux qu'il fait. La doctrine individualiste est insuffisante, parce qu'elle ne rend point compte de la transmission héréditaire des penchants d'une génération à l'autre; elle est condamnée par la présence du mal dès le début de l'histoire à la suite d'obstacles antérieurs et de tentations dont la volonté ne pouvait prévenir la rencontre.

Le mal ne peut venir d'un Dieu, en qui le bien et la volonté doivent être la même chose. Il ne peut pas non plus venir d'un autre principe éternel. M. Naville en conclut qu'il vient des volontés créées, que ce principe du mal dont nous sommes infectés vient de l'humanité elle-même, qui se serait corrompue par un abus du libre arbitre, par une révolte contre la loi. Dans chaque individu il y a : 1° une volonté personnelle responsable de ses actes et de son consentement aux inclinations de la nature; 2° l'humanité,

dont il est responsable pour sa part, en qualité d'homme. Ainsi, responsabilité collective de l'humanité et responsabilité individuelle de chacun de ses membres, deux affirmations qui se limitent et se complètent. Aussi l'auteur trouve-t-il dans le dogme chrétien de la chute de l'humanité la doctrine philosophique qui rend le mieux compte du problème du mal, parce qu'il contient ces trois pensées capitales : la création de l'humanité, sa rédemption et sa sanctification. L'acte qui a troublé l'ordre de la création étant l'acte d'un individu primitif dans lequel la nature humaine se trouvait concentrée, celle-ci en a été à jamais viciée et portée au mal. Le catéchisme du concile de Trente (ch. III, § 1) porte qu'Adam a été comme une source et comme un principe.

Les conséquences en sont donc fatales et, quoi qu'on fasse pour essayer d'en dégager la liberté de l'homme, celle-ci est fatalement entravée dans son exercice par une solidarité rétroactive vis-à-vis d'un acte auquel elle n'a point participé.

« Dieu n'a pas créé le mal, dit M. Naville. Entre le Créateur et le monde tel qu'il est se trouve la triste création de la créature ; le monde, comme il est, est un monde troublé, et, entre le monde, comme il est, et Dieu, se trouve la chute de l'espèce humaine qui a créé une puissance mauvaise qui plane sur nos destinées. »

Nous demandons à l'auteur : Avec quels éléments l'homme a-t-il créé cette puissance mauvaise ? Sans doute avec ceux qu'il trouvait sous sa main et qu'il n'avait pas créés lui-même : sans les obstacles et sans les objets de tentation placés devant lui, il n'aurait point fait le mal ; la première responsabilité remonte dont à leur auteur. Enfin créer l'homme faillible, n'est-ce pas participer aux conséquences de cette faillibilité ?

Pascal à dit : « Nous naissons injustes, car chacun tend à soi. Cela est contre tout ordre ; il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre. » Nous regrettons que M. Naville souscrive à cette pensée en affirmant qu'il y a dans tout homme un principe d'égoïsme *qui est la nature essentielle du péché*, d'un principe mauvais né d'un acte qui à vicié le cœur humain tel qu'il est en chacun de nous. Cette doctrine ne heurte pas seulement le bon sens, elle contredit la notion du juste et de l'injuste, qui parle à la conscience avant tout enseignement. M. Naville va plus loin ; il dit : « La révolte de l'humanité a donc eu pour conséquence non-seulement de vicier le cœur humain en en faisant le siège de sollicitations mauvaises, mais encore de

paralyser la volonté. » Nous le répétons, cette révolte de l'humanité est le fait d'une résistance à des obstacles opposés à son développement, et due à une volonté antérieure à la sienne, par conséquent responsable avant elle.

Suivant l'auteur, le mal a été nécessaire pour fonder la liberté, dont la forme élémentaire suppose le choix : là où il n'y a pas liberté il n'y a ni bien ni mal. Et pourquoi faut-il que le bien naisse du mal ? Pourquoi la liberté cesserait-elle d'avoir sa raison d'être si elle n'avait à choisir qu'entre des choses bonnes, justes et belles ? Disons-le, c'est parce que la tradition religieuse a parlé autrement. Les théologiens supposent un âge primitif où l'homme pouvait jouir d'un bonheur parfait ; c'est le péché, c'est-à-dire l'exercice de sa liberté, qui l'en a fait déchoir ; en sorte qu'il est devenu libre aux dépens de son bonheur. La liberté a été un don funeste, et les objets offerts à son choix autant de piéges où elle devait le faire trébucher. De plus, ce premier usage de la liberté à vicié à jamais l'usage que l'homme en a fait depuis, et l'humanité actuelle est encore souillée des fautes de l'humanité primitive et entraînée fatalement à les continuer.

La solution traditionnelle du problème du mal est facile, mais elle est contraire à la simple notion du juste. On peut assumer une part de responsabilité dans les faits dont on est témoin ou instigateur, on ne saurait en avoir dans les faits antérieurs ou inconnus sur lesquels on n'a exercé aucune action.

Ainsi, nous n'admettons pas avec M. Naville que l'imputation de la chute commune révéle un caractère de justice, ni qu'en conservant la part personnelle de notre responsabilité, nous participions encore à la responsabilité collective de l'espèce humaine. Nous repoussons cette solidarité rétroactive effacée de nos lois, mais pas encore de nos mœurs, qui fait honte aux enfants des fautes de leurs pères. La solidarité est une loi générale au point de vue du progrès et d'une équitable répartition des biens de ce monde, elle n'est point une réversibilité de souillure et d'expiation. L'homme n'est pas plus coupable des crimes de ses ancêtres que responsable des cataclysmes du globe antérieurs à son apparition. Le problème du mal s'explique par l'imperfection inhérente à la nature morale comme à la nature physique ; il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de bien absolu.

Saint Anselme de Cantorbéry, par M. Charles de Rémusat, 1 vol. in-18, 2e édit. 1868, librairie Didier.

Parmi les hommes d'Église qui au moyen âge ont joué un rôle important, ont exercé de l'influence sur l'humanité, saint Anselme peut être considéré comme un des plus beaux types. Cénobite rempli de piété, il offre le modèle des vertus chrétiennes ; élevé malgré lui à la plus haute dignité de l'Église anglicane, il reste fidèlement attaché à ses devoirs ; il résiste avec courage aux volontés tyranniques des princes ; il subit noblement les persécutions et l'exil ; enfin, penseur profond, dialecticien habile, il personnifie la science de son époque, et il lègue à la postérité des matériaux utiles à l'histoire de la philosophie. M. de Rémusat sait nous intéresser et nous émouvoir en retraçant cette vie si bien remplie, et nous fait partager sa sympathie pour son héros. Mais ce n'est pas seulement d'un homme éminent qu'il nous entretient : il fait, comme l'indique son sous-titre, le tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel au onzième siècle. Cette époque a été jugée avec une grande sévérité par la philosophie moderne, qui a fait un tableau lamentable des horreurs de la féodalité, des maux innomhrables causés par l'ambition de la cour de Rome, de la misère et de l'oppression qui pesaient snr les classes inférieures, des vices et surtout de l'insolence du clergé, de la compression de la pensée, de la servitude imposée au nom de la religion. Mais la thèse contraire n'a pas manqué de défenseurs. D'un côté, les champions du catholicisme ont exalté les bienfaits apportés par la religion, l'adoucissement des mœurs des Barbares, l'Église opposant le règne de l'esprit au règne de la force, les papes prenant en main la protection des faibies contre la violence des oppresseurs, les moines cultivant l'agriculture et conservant le flambeau des lettres prêt à s'éteindre. D'un autre côté, l'école positiviste, tout en repoussant les dogmes chrétiens, soutient que la prépondérance du clergé a été relativement salutaire, que la théocratie a rempli une mission bienfaisante et ne mérite qu'éloges et reconnaissance. Entre ces jugements extrêmes, M. de Rémusat prend un moyen terme, et se pose en conciliateur : et comme les questions qui agitaient les esprits dans ces temps reculés n'ont pas disparu des sociétés

modernes, il rejette les solutions radicales et essaye une sorte de compromis, de manière à donner à chaque parti une satisfaction imparfaite.

La principale de ces questions est l'accord du spirituel et du temporel. Si l'on admet que le clergé forme une puissance dans l'État, quelles seront les limites de cette puissance? Il ne peut y en avoir aucune, comme le reconnaît M. de Rémusat : « Tenant en main la vérité divine, comme une épée de justice, l'Église pouvait se regarder comme arbitre de tout droit et de tout devoir; et si en toutes choses elle n'intervenait pas à ce titre, c'était prudence ou modestie; c'était, si l'on veut, faiblesse ou nécessité, mais ce n'était pas incompétence. La mission catholique n'a pas de limites morales, car rien ne se fait qui ne soit bien ou mal, et qui par conséquent ne soit du ressort du pouvoir de lier et de délier. » (Page 155). Aussi l'Église s'efforça-t-elle de tirer toutes les conséquences de son principe et de revendiquer la domination universelle; le vicaire de Dieu devait tout soumettre à son empire. La fameuse querelle des investitures n'était qu'un épisode du procès de la papauté contre l'humanité : elle dura cinquante six ans, fit livrer soixante batailles et tuer deux millions d'hommes. Les crimes les plus exécrables des princes n'excitèrent jamais la colère des pontifes que quand ils touchaient à leurs prérogatives; dès que leurs intérêts étaient menacés, ils faisaient pleuvoir les excommunications, lançaient l'interdit sur tout un royaume, mettaient tout à feu et à sang.

L'Europe ne commença à renaître qu'en s'affranchissant du joug du clergé, et les progrès de la civilisation correspondent exactement au déclin de l'influence ecclésiastique. « Peu à peu, dit M. de Rémusat, il se créa, en présence de l'Église, un monde politique où la pensée morale tint une importante place, où se relevèrent par degrés les grands intérêts intellectuels de l'humanité. L'Église continua à s'appeler le pouvoir spirituel, lorsqu'elle ne l'était plus seule, ou, du moins, lorsqu'elle ne représentait plus qu'une idée de l'esprit humain, non l'esprit humain tout entier. Dès lors, la liberté qu'elle défendit, ce fut la sienne; elle se mit en défiance de toutes les autres libertés; elle parut n'admettre qu'à regret, ne comprendre qu'à demi ces nouveaux devoirs sociaux qui naissaient autour d'elle. Les yeux fixés sur la cité de Dieu, elle sembla méconnaître cette cité nouvelle qui s'élevait sur la terre, et l'universalité lui échappa. Tout grandit, excepté elle, et

elle ne s'en aperçut pas. Elle laissa naître, en dehors d'elle et souvent contre elle, une nouvelle puissance, l'opinion du monde. » (P. 352.)

Dans la seconde partie de son livre, M. de Rémusat analyse d'une manière très-judicieuse les ouvrages de saint Anselme; il expose ses théories et sa méthode, nous montre la filiation de ses idées, dont quelques-unes procèdent de Platon et de saint Augustin, et, en passant par les scolastiqnes du moyen âge, sont parvenues à Descartes, qui les a rajeunies. Saint Anselme est un esprit vigoureux, qui ne craint pas de parcourir le champ de la philosophie : mais on conçoit qu'un croyant s'impose à lui-même des limites infranchissables, dès qu'il se trouve en présence des décisions canoniques; alors l'intelligence est forcée d'abdiquer devant la foi. « Je ne cherche pas, dit-il, à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre. »

La science ainsi circonscrite ne pouvait s'élever bien haut. Ces docteurs subtils, pleins de respect pour la révélation, se plaisaient néanmoins à creuser l'objet de leurs croyances et arrivaient parfois à d'étranges résultats.

Saint Anselme passe pour l'inventeur de l'argument qui porte son nom, en faveur de l'existence de Dieu; et Descartes l'a reproduit et soutenu comme la plus décisive des démonstrations.

M. de Rémusat nous donne l'historique de cet argument, qui a été combattu, non par des athées, mais par des déistes et des chrétiens orthodoxes, notamment par Huet et Gassendi : « Le pur concep, ont-ils dit, n'explique ni la possibilité ni la réalité de son objet, et il ne suffit point d'ajouter en pensée à l'idée d'une chose l'idée d'existence, pour donner à la chose l'existence même. » Après une discussion lumineuse où les arguments des deux partis sont nettement exposés, il se prononce pour le thème de saint Anselme, en se fondant sur ce que l'idée de perfection ne peut exister dans l'esprit humain qu'autant qu'elle y a été mise par l'être parfait, c'est-à-dire par Dieu.

« C'est, ajoute-t-il, Dieu prouvé par sa notion, puisque c'est une preuve fondée sur ce fait que, par certaines idées nécessaires, l'esprit pense implicitement Dieu. » Ce raisonnement lui paraît concluant : on le répétera longtemps encore dans les écoles; mais nous doutons qu'il ait jamais convaincu ceux qui n'étaient pas convaincus d'avance.

Apologie d'un incrédule, par Louis Viardot. Brochure in-8, librairie Armand le Chevalier.

M. Viardot n'est pas un philosophe de profession : l'étude des beaux-arts a occupé toute sa vie ; mais l'esthétique côtoyant de fort près la philosophie, il n'a pu fréquenter l'une sans toucher au moins incidemment à l'autre. Ses opinions nées de réflexions d'une vie simple, honnête et studieuse, ont peu à peu démoli l'édifice de ses croyances ; et, aujourd'hui, il s'efforce de se justifier d'être devenu incrédule.

Le poëte Alfred de Vigny, qui passait cependant pour un bon chrétien, disait dans ses *Pensées*: « On parle de la foi ; qu'est-ce, après tout, que cette chose si rare ? Une espérance fervente. Je l'ai sondée dans tous les prêtres qui disaient la posséder, et n'ai trouvé que cela, jamais la certitude. » M. Viardot développe cette pensée en soutenant qu'il ne peut y avoir de certitude en matière religieuse et métaphysique, et que l'homme, au dire de Channing, croit ce qu'il peut, non ce qu'il veut.

Commençant par le commencement, c'est-à-dire par la création, il en nie la possibilité : Est-il possible de faire tout de rien ? Qu'y a-t-il en deçà et au delà de l'espace, avant et après le temps ? Si l'on admet l'infinité de l'un et de l'autre, il n'y a plus nécessité de création. Tout a toujours existé en substance sous des formes ou des êtres multipliés à l'infini.

Supposons une création. Dieu aurait donc passé dans l'inaction toute l'éternité antérieure pour s'éveiller un beau jour tout à coup et tirer du néant cet univers ?

« De l'éternité du monde tout se déduit, » écrivait M. Sainte-Beuve à l'auteur. On peut d'ailleurs ajouter que puisque les théologiens enseignent une éternité future, celle-ci implique ou une éternité antérieure ou un fait surnaturel : un miracle. Or, le miracle tranche la question, mais ne la résout pas.

Scientifiquement, la création est donc impossible ; mais supprimer un créateur, c'est supprimer une providence. Or, M. Viardot, après Voltaire, oppose à celle-ci l'existence du mal : « Pourquoi Dieu, dit-il, laisse-t-il subsister le mal ? S'il ne peut le détruire, il est impuissant ; s'il le peut et ne le veut pas, il est méchant, il est le mal lui-même. » Argument renouvelé d'Épicure, cité par Lac-

tance (1). L'auteur aime mieux croire le monde régi par de grandes lois générales, fatales, immuables, inexorables, contre lesquelles les êtres doivent lutter sans cesse pour les vaincre et se les approprier.

Nier la création et la providence, c'est nier toute religion révélée. Les religions, selon lui, ne sont donc que des institutions humaines ; mais leur imperfection et leur pluralité les annulent mutuellement : « Chacune se préfère aux autres, dit Charron, et se confie d'être la meilleure et la plus vraye... et par là elles s'entre-condamnent et rejettent... Nous sommes circoncis, baptisez, juifs, mahumétants, chrestiens, avant que nous sçachions que nous sommes hommes... Si la religion estait plantée par attache divine, chose du monde ne nous en pourroit esbranler, telle attache ne se romproit pas.... »

Avec la foi au Dieu Providence, l'homme n'est plus ni maître ni responsable de ses actions, parce que tout est prévu, réglé, ordonné d'avance ; alors, plus de mérite ni de démérite. « L'homme s'agite, Dieu le mène, » dit-on souvent. M. Viardot proteste contre cette sentence ; ce qui le mène, c'est sa liberté, c'est sa conscience ; et sa conscience lui dit : Le bien est la loi morale, comme la gravitation est la loi physique. Le bien est la loi des êtres entre eux, surtout des êtres sensibles, qui sont semblables, qui sont frères.

Abordant la question délicate de l'âme, ici encore M. Viardot se range sous l'égide de Voltaire. Il ne voit l'âme que dans le corps lui-même. Le cerveau a le don de la pensée comme l'œil a celui de la vue, l'oreille celui du son ; la preuve en est dans la correspondance de l'état du cerveau et de celui de la pensée. N'est-ce pas au cerveau qu'aboutissent tous les organes et toute la sensibilité nerveuse pour lui transmettre les impressions du dehors, provoquer en lui la sensation, la perception, le souvenir, la volonté, l'entendement, tous phénomènes se produisant successivement à mesure qu'il avance dans la vie ?

Le cerveau-pensée une fois admis, c'est son développement qui fait celui de l'intelligence, de degré en degré, depuis l'huître jusqu'à l'homme. C'est par le volume des hémisphères du cerveau que l'espèce humaine se distingue des autres vertébrés. C'est en-

(1) *De irâ Dei*, cap. XIII.

core sur la structure et le volume de la partie antérieure du cerveau qu'on a établi les caractères distinctifs des diverses races. En faisant de l'homme un être double, un être physique et spirituel, comment établira-t-on la ligne de démarcation entre l'un et l'autre ? M. Viardot défie qu'on sépare nettement ce qu'on accorde à l'âme immatérielle et ce qu'on laisse à l'animalité.

Les aliénations partielles ou générales, temporaires ou perpétuelles, ne sauraient s'expliquer sans l'action directe du cerveau sur la pensée : « Qui peut, dit-il, en voyant un fou, croire fermement à l'âme immatérielle, immortelle, isolée du corps, préexistante au corps, survivante au corps ? »

S'il n'y a pas pour nous d'immortalité, de vie future, y aura-t-il rémunération selon les œuvres ? A cela M. Viardot répond comme Montaigne : « Que sçay-je ? » ou comme d'Alembert : « Puisque nous n'en savons rien, il ne nous importe pas, sans doute, d'en savoir davantage. » Il ne voit d'autre raison valable ou spécieuse en faveur de la croyance à une vie future que l'espérance qu'on en a, comme on prétend prouver l'existence de Dieu par la simple croyance qu'il existe, et il n'y a pas d'autre preuve, selon Buckle. Mais alors, en vertu de ce même raisonnement, d'autres pourront conclure que l'âme et Dieu n'existent pas, parce qu'il y a des hommes et des peuples qui n'y croent pas.

Sénèque le Tragique, disait : Que serons-nous après la mort ? — Ce que nous étions avant la naissance :

Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil...
Quæris jaceas post obitum loco ?
Quo non nata jacent...

(*Troades*, acte II.)

On demandait à Goëthe : « Puisque vous ne croyez ni à la Providence, ni à l'âme, ni à la vie future, quel peut être pour vous le but de la vie présente ? » Il répondit : « S'améliorer. » M. Viardot ajoute avec raison qu'on peut donner à la vie une portée encore plus haute et au devoir une plus large assise : qu'il faut songer aussi à l'avantage de tous ; que le bien n'est pas seulement dans l'utilité personnelle, mais surtout dans l'utilité commune, générale et réciproque, en un mot dans la justice : « C'est donc sur la base de l'utilité ainsi comprise et pratiquée dans le sens moral comme dans le sens physique, sur cette large base remplaçant le calcul

étroit et égoïste, que doit s'établir « la morale indépendante de la religion, » indépendante du commandement, du dogme, de l'espoir des récompenses et de la crainte des châtiments. Et quand viendra le moment où les religions prendront fin, — j'entends les religions qui ont pour principe et pour sanction le surnaturel, — une religion nouvelle s'établira parmi les hommes sur cet unique dogme moral : « Le bien est l'utilité commune » qui s'appelle d'un autre nom, la justice (1). Alors tout l'évangile de l'humanité serait contenu dans ce vers du bonhomme :

« Il se faut entr'aider, c'est la loi de nature. »

La vie dans la nature et dans l'homme. — Rôle de l'électricité dans la vie universelle, par E. Alliot, 1 vol. in-12, libr. J.-B. Baillière.

Le but de M. Alliot est de proposer une doctrine nouvelle sur la nature du fluide électrique, et d'expliquer les propriétés qui permettent à ses courants de produire tous les grands effets considérés comme autant de forces ou causes générales distinctes et indépendantes.

Voltaire avait dit : « Il n'y a dans la nature qu'un principe universel, éternel et agissant ; il ne peut y en avoir deux, car ils seraient semblables ou différents. S'ils sont différents, ils se détruiraient l'un l'autre ; s'ils sont semblables, c'est comme s'il n'y en avait qu'un. L'unité de dessein dans le grand tout infiniment varié annonce un seul principe ; ce principe doit agir sur tout être, ou il n'est plus principe universel : dire que quelque chose est hors de lui, ce serait dire qu'il y a quelque chose hors du grand tout. Dieu étant le principe universel de toutes les choses, toutes existent donc en lui et par lui. »

C'est en s'autorisant de ces paroles que M. Alliot présente une théorie cosmogonique dont il pense avoir trouvé les éléments dans les traditions religieuses et dans les œuvres scientifiques, notamment dans les *Principes de la philosophie de Descartes.*

La première partie de son livre est consacrée à définir la nature en général. La deuxième est spécialement consacrée à la vie humaine.

Adoptant la tradition biblique sur beaucoup de points, l'auteur s'ex-

(1) Soyez justes; la justices est la piété. » Koran, s. v., vii.

prime ainsi : « De toute éternité Dieu existait. L'Esprit divin remplissait l'immensité. » Mais ce Dieu a des attributs, dont il tire trois personnalités divines, à l'exemple des anciennes théodicées : voici cette trinité :

« Dieu le Père, créateur,

« Son souffle, son Esprit-Saint,

« Et l'univers, l'homme, sa création, son fils,

« Trois personnes qui n'en font qu'une. L'univers étant l'esprit et l'esprit étant Dieu, qui a tout créé, s'est par son souffle incarné en toute chose, est en tout lieu, voit tout, entend tout, entretient la vie et provoque la mort, c'est-à-dire le changement de forme, car, tout étant l'esprit divin, rien ne peut naître, rien ne peut périr. »

Pourquoi donc trois personnes distinctes, puisque chacune d'elles reproduit les deux autres en essence et en acte ?

Le mot substance ou esprit suffirait amplement à lui seul pour exprimer ce panthéisme. La substance, pour l'auteur, c'est le fluide divin principe de toutes choses, à la fois esprit et matière, vivifiant tout, entretenant par la métamorphose l'existence de ce qu'il a créé, empruntant une manière d'être différente à chaque molécule, à chaque espace qu'il anime, et cette cause unique et universelle, ce n'est pas autre chose que le fluide électrique, choisi par Dieu pour manifester sa suprême sagesse. Mais puisque ce fluide a tout créé et qu'il entretient tout, il est son mobile à lui-même, et n'a pas besoin d'une impulsion supérieure. Cette force physique n'est, il est vrai, qu'un attribut de Dieu : « L'esprit étant l'être, dit-il, l'Esprit de Dieu est Dieu lui-même ; donc, tout n'étant que force et substance, tout est Dieu. »

Cette nouvelle profession de foi panthéistique est accompagnée de savantes dissertations sur les agents physiques et chimiques, sur l'attraction universelle, comme principe vital de l'univers, sur les corps lumineux ; sur l'atmosphère, sur les influences de la lune, etc., ce qui fait de ce livre une œuvre instructive, dont tout le monde peut profiter sans en adopter les déductions.

La Pathologie générale et la Philosophie, coup d'œil historique et critique sur leurs rapports réciproques, par G. Pécholier. Broc. in-8, librairies Asselin à Paris, Coulet à Montpellier.

Dans cette courte et savante brochure, l'auteur, vaillant disciple de l'école vitaliste de Montpellier, s'efforce de démontrer que la pathologie générale doit se placer parmi les sciences dont la vie est l'objet, et que c'est par l'expérience seule que nous pourrons savoir si elle repose sur un fondement rationnel.

Voici comment lui apparaissent les éléments matière et force dans le système vivant : la matière est inerte, c'est-à-dire qu'elle ne se meut pas par elle-même. A côté de l'objet du mouvement est son principe, la force, principe spontané. Cette spontanéité a des degrés selon le milieu où elle se manifeste. Dans le règne inorganique, presque toutes les forces peuvent être calculées, mesurées, prévues. Dans le règne organique, au contraire, il y a des forces dont la manifestation est nécessairement liée aux appareils constitués par l'organisation même, et dont la spontanéité est plus grande. Cette spontanéité a été signalée par Hippocrate, qui devina ainsi la méthode d'induction, et fonda la pathologie générale, c'est-à-dire la philosophie de la médecine. Ses successeurs abandonnèrent sa méthode expérimentale; elle fut reprise par Galien, qui, naturaliste et vitaliste, donna à la pathologie générale d'Hippocrate plus d'extension et de précision. Mais ses hypothèses ont servi de texte aux rêveries des Arabes, et à côté d'Aristote il devint la clef de voûte de toute l'ontologie hypothétique du moyen âge.

Bacon rendit à la raison sa liberté, et à l'expérience ses droits légitimes, en démontrant que les principes généraux sont fondés sur les faits particuliers. Mais ce fut Barthez qui restaura véritablement la doctrine médicale d'Hippocrate, et introduisit dans la science de l'homme la philosophie baconienne.

M. Pécholier, arrivé à notre époque, constate l'heureuse influence des maîtres actuels de l'école de Montpellier, en dépit des nombreux préjugés qui existent encore contre la doctrine vitaliste. L'opposition la plus vive et la plus ardente vient du positivisme qui, au point de vue de l'expérience, se trouve sur le même terrain que l'école de Montpellier : il a fait faire des pas gigantesques à la physiologie expérimentale, à l'histologie, à l'anatomie, à la patho-

logie; mais il a confondu les principes et la méthode, qui sont immuables, avec leurs applications, susceptibles d'accroissements et de changements continus.

M. Pécholier soutient qu'en éloignant et condamnant les idées de cause et de fin, le positivisme porte atteinte à la science elle-même, qui doit reconnaître des principes nécessaires. La vraie pathologie et surtout la thérapeutique lui paraissent impossibles avec l'expérience pure dans le sens négatif et absolu des positivistes conséquents; mais ceux-ci ne repoussent pas tous les *à priori.* La physiologie d'Aug. Comte est même un amas d'hypothèses plus ou moins ingénieuses qui démentent la base de sa doctrine.

L'auteur résume et combat le système de Comte sur les fonctions cérébrales et conclut en faveur de la doctrine du vitalisme inaugurée par Hippocrate et reprise avec éclat par Bacon, Barthez et l'école de Montpellier. Il signale en terminant la naissance d'une tendance nouvelle ; celle d'une philosophie critique à laquelle se rallient la plupart de nos grands penseurs, car elle s'efforce de faire intervenir les données expérimentales de l'art dans les concepts généraux de la science, et le vitalisme n'est autre chose que l'observation de l'homme vivant, sain ou malade, condensée dans un concept net et fécond.

Les Chats : histoire, — mœurs, — observations, — anecdoctes, par Champfleury, 1 vol. in-18, libr. Rothschild.

Bien que le titre de ce livre semble peu philosophique, il mérite toutefois de nous occuper un instant, ne serait-ce qu'à cause de la préface, dans laquelle l'auteur traite rapidement la question de l'intelligence des animaux.

Dans l'antiquité, Aristote, Pline et Plutarque avaient constaté chez les animaux certaines aptitudes, formant comme un trait d'union entre l'instinct animal et l'intelligence humaine. Mais les théologiens et les métaphysiciens voulant établir une ligne de démarcation bien tranchée entre l'homme et l'animal, ont rejeté *à priori* le fait de cette intelligence intermédiaire qui pouvait faire supposer une communauté d'origine, une identité de nature à divers degrés de développement.

Descartes, pour les besoins de sa métaphysique, a tout bonnement déclaré l'animal une simple machine, un automate. En dépit d'une aussi grande autorité, cette doctrine eut peu de succès; l'observation jonrnalière la démentait à tous les yeux; on pourrait même se plaindre des doctrines, exagérées en sens contraire, qui se sont produites à différentes époques.

Déjà Aristote avait dit : « L'ensemble de la vie des animaux présente plusieurs actions qui sont des imitations de la vie humaine. Cette exactitude, *qui est le fruit de la réflexion,* est encore plus sensible chez les petits animaux que chez les grands. « Il faudrait retourner l'observation, et dire que c'est l'homme qui, réfléchissant sur les analogies entre l'intelligence de l'animal et la sienne, s'est ingénié à soumettre la première à des usages, à des habitudes, qu'elle n'aurait pas contractés spontanément.

Montaigne, sans doute pour ravaler l'orgueil humain, disait : « C'est par vanité que l'homme se trie soy-mesme et sépare de la presse des aultres créatures, taille les parts aux animaulx, ses confrères et compaignons, et leur distribue telle portion de facutz et de force que bon luy semble. »

Le naturaliste américain Audubon a soutenu même que les animaux pouvaient avoir le sens de la Divinité. Il serait singulier que l'animal comprît ce que l'homme ne comprend pas lui-même.

Entre les deux extrêmes, il y a place pour les résultats de l'expérience qui plaident suffisamment en faveur de l'intelligence des animaux. « Heureusement, dit M. Champfleury, il existe des esprits méditatifs et observateurs, avides d'indépendance, qui, frappés de l'indépendance de certains animaux, entrent en communication directe avec eux, étudient leurs mœurs, amassent des faits inconnus aux naturalistes enfermés dans leurs laboratiores, et arrivent à d'audacieuses conclusions qu'ils se font pardonner par leur caractère, leur vie, leur science et leurs vertus. »

Il n'est pas besoin d'audacieuses conclusions pour reconnaître le degré d'intelligence dont les animaux sont doués; elles y mettraient plutôt obstacle en jetant le discrédit sur cette grave question de physiologie comparée.

Il est certain que le sentiment d'indépendance se révèle chez beaucoup d'animaux par le courage avec lequel ils repoussent les agressions; mais chez beaucoup d'autres aussi il paraît absent. Les animaux domestiques, en général, se laissent maltraiter impunément, léchant la main qui les frappe, ou courbant docilement

la tête sous les coups de fouet et de bâton; il est bien rare qu'ils usent de représailles, et il serait désirable qu'ils le fissent souvent ; ils montreraient plus d'intelligence, en montrant plus de rancune ; cela contribuerait peut être à adoucir les mœurs brutales de l'homme ; la crainte d'une juste vengeance le retiendrait de frapper cruellement et injustement des êtres qui lui rendent de grands services.

Le chat fait exception, et s'il n'est pas l'animal le plus utile à l'homme, il est le plus agréable par ses allures indépendantes, par ses espiégleries, par ses ruses. Enfin, sa résistance à coups de griffes et de dents aux mauvais traitements témoigne de son intelligence, et c'est ce que démontre M. Champfleury dans son instructive et spirituelle monographie du chat.

LIVRES NOUVEAUX.

Le Socialisme rationnel et le Rationalisme autoritaire, par Jules Gay 1 vol. in-18, Genève, chez J. Gay et fils.

Introduction à la philosophie, par Tiberghien, in-8°, Bruxelles et Liége.

Philosophie chrétienne et théories rationalistes dans l'étude de l'histoire contemporaine, par l'abbé Justin Jacquinot, docteur ès sciences, in-8.

La Vraie Religion, étude philosophique et morale, par l'abbé Félix Carrier, 2 vol. in-12, librairie Douniol.

Morale familière, par P.-J.Sthal : contes, récits, leçons pratiques de la vie, tirés du *Magasin d'éducation*, gr. in-8°, librairie Hetzel.

Manuel de droit civil, à l'usage des étudiants, contenant l'exégèse du Code Napoléon et un exposé complet des systèmes juridiques, par Émile Acollas, tome 1er, in-8, librairie Ernest Thorin.

La Justice de Dieu, introduction à l'histoire des judéo-chrétiens, par Hippolyte Rodrigue, 1 vol. in-8°, librairie Michel Lévy.

Transformation des forces, chaleur et mouvement musculaire, unité des phénomènes naturels, par Paul Dupuy, professeur à l'École de médecine de Bordeaux, in-8, Adrien Delahaye.

Almanach de la main pour 1869, divination raisonnée. — Études physio-ogiques. — Chiromancie populaire à la portée de tous, par Desbarroles, n-18, librairie du *Petit-Journal*.

Almanacco istorico d'Italia, di Mauro Macchi (anno secondo, 1869). Firenze, stabilimento Civelli.

Le Bilan de l'année 1868, politique, littéraire, dramatique, artistique et scientifique, par MM. Castagnary, Paschal Grousset, A. Ranc et Francisque Sarcey, 1 fort vol. in-12, librairie Armand le Chevalier.

L'Opinion publique et les gouvernements, par M. de la Codre, in-8, librairie Dentu.

Almanach de la société des gens de lettres (illustré par André Gill), librairie du *Petit-Journal.*

Encyclopédie générale, 1re livraison, gr. in-8°, librairie Garrousse.

Dix-huit siècles des préjugés chrétiens, par Léon Hollœnderski, Israélite polonais, librairie Michel Lévy.

Le Génie des religions, suivi de l'*Origine des dieux*, par Edgar Quinet (tome 1er de ses œuvres complètes), librairie Pagnerre.

La Logique ou *l'Art de penser*, ouvrage connu sous le nom de *Logique de Port-Royal*, nouvelle édition, par Emile Charles, librairie Delagrave.

Une Réforme urgente dans l'instruction primaire, conférence donnée à la Société d'utilité publique à Neuchatel le 5 décembre 1868, par F. Buisson, professeur de philosophie à l'Académie de Neuchatel, broch. in-12, Neuchatel.

Philosophie du devoir ou *Principes fondamentaux de la morale*, par Ferraz, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon, in-8°, librairie Didier.

Etude sur la psychologie du sommeil, d'après les leçons faites à la Faculté des lettres de Caen par A. Charma, professeur de philosophie, par Ch. Fierville, professeur de philosophie, in-8°, Bayonne, imprimerie Lespès.

Des rapports de la morale et de la religion, par Ph. Jalabert, membre du Consistoire de Nancy, suivi de : *Le pasteur est-il un prêtre?* par E. Fontanès, pasteur. Rapport lu à la trente-cinquième session des conférences pastorales fraternelles de Paris, in-8°, à l'agence de l'Union protestante libérale de Paris. Child (Gilbert W.) *Essays on physiological subjects*, 8 vol. (Longmans).

La Preuve de l'immortalité de l'âme, par Alfred de Perrois, in-8°, librairie Palma.

Lettre philosophique : M. Karl Rosenkranz, éditeur de Kant, par Carl Schœbel, in-8°, librairie Germer-Baillière.

MÉLANGES

Académie des sciences morales et politiques. — Les dernières séances de cette académie ont été remplies par plusieurs lectures touchant à la philosophie et à la morale.

M. Charles Lévêque a communiqué un savant travail sur la morale de Plutarque. Il a signalé le caractère pratique de cette morale, et analysé successivement les deux traités : *l'Utilité des ennemis; les Délais de la justice divine.*

Rapprochant le premier de l'épître de Boileau à Racine, il l'a trouvé beaucoup inférieur. La moralité de ce traité, c'est que tous tant que nous sommes nous avons besoin d'être contrôlés.

Dans le deuxième traité, Plutarque a voulu découvrir au fond de l'âme humaine les germes du sentiment religieux et la croyance au dogme de la Providence.

A cette question : Pourquoi le méchant n'est-il pas puni de son crime aussitôt après l'avoir commis? Plutarque, commençant par traiter l'objection comme si elle était solide, l'ébranle très-fortement, puis, se retournant, l'attaque de front et démontre qu'elle ne repose sur rien, et que le méchant est puni immédiatement par l'état de son âme pendant et après la consommation du crime.

M. Lévêque attribue l'autorité de la morale de Plutarque à deux causes : 1° à l'esprit platonicien dont elle est animée, et auquel il a ajouté ses qualités propres et son habileté à décrire les maladies de l'âme; 2° à la psychologie variée, abondante, ingénieuse qui se déploie dans les écrits de ce philosophe.

M. Guizot a communiqué un mémoire intitulé : *le Christianisme et la morale*, dans lequel il a entrepris d'établir la légitimité et la nécessité de l'union de la morale et de la religion. Il recherche si le système de la *morale indépendante* exprime fidèlement la moralité humaine et s'il contient tous les faits qui en sont les éléments naturels et essentiels, savoir : la loi morale, le devoir, la liberté.

Il constate que la loi morale n'est pas d'invention ni de convention humaine, et qu'en la reconnaissant, l'homme reconnaît qu'il ne l'a pas faite, et qu'il ne peut ni l'abolir ni la changer. Il établit,

en outre, que la loi morale n'appartient pas plus au mécanisme général du monde qu'à l'invention humaine; qu'elle n'a aucun des caractères ni des effets des lois de l'ordre physique; qu'elle n'est point inhérente aux formes et aux combinaisons de la matière. Remontant alors à ce qui lui paraît être la cause de l'erreur fondamentale des partisans de la morale indépendante, M. Guizot croit la trouver en ce qu'ils ne voient dans l'homme qu'un être intelligent et libre : ce qui ferait méconnaître et mutiler étrangement la nature humaine. Au jugement de M. Guizot, l'homme n'est pas seulement un être intelligent et libre; il est encore, il est de plus, un être dépendant et soumis : dépendant, dans l'ordre matériel, d'un pouvoir supérieur au sien; soumis, dans l'ordre moral, à une loi qu'il n'a point faite, qu'il ne saurait changer, qu'il est forcé de reconnaître en restant libre de ne pas lui obéir, et à laquelle il ne peut se soustraire sans trouble dans son âme et sans péril dans sa destinée. « La morale est indépendante, en effet, ajoute M. Guizot, mais c'est de l'homme qu'elle est essentiellement indépendante; l'homme libre est son sujet. C'est vraiment la loi de sa liberté. »

M. E. Caro a envoyé un mémoire sur cette question : *Peut-il y avoir un matérialisme scientifique?*

Il commence par établir que le problème de l'origine du monde, résolu négativement par le matérialisme, est insoluble par la méthode expérimentale. Des trois éléments qui constituent la méthode expérimentale, l'observation d'un phénomène, le raisonnement dans le but de découvrir la cause immédiate du phénomène, l'expérience instituée pour contrôler la conclusion, ce troisième élément, remarque M. Caro, ne peut trouver place dans un raisonnement ayant pour objet les questions d'origine : or, c'est précisément cet élément de contrôle expérimental qui est le signe distinctif de la connaissance positive. Aussi, les matérialistes, dans cet ordre de question, s'en réfèrent toujours, qu'ils le sachent ou non, à un postulat sous-entendu. Ils partent de cette donnée, que ce qui existe a toujours existé. Or, c'est là précisément ce qui est en question; c'est donc un principe qu'ils demandent, et qu'on leur accorde. Ce matérialisme se prétend expérimental, quand, en réalité, il n'est que dogmatique et *à priori*.

Après avoir entrepris de montrer, sous forme synthétique, que l'expérience, telle que l'emploient les sciences naturelles, n'a pas qualité pour traiter les questions d'origine, M. Caro, dans la se-

conde partie de son travail, essaye d'arriver au même résultat par voie d'analyse, en combattant d'une part la thèse négative du matérialisme contre Dieu, et d'autre part, ses thèses positives concernant l'éternité de la matière et sa puissance absolue de production. Il conclut en disant que, par la nature même des questions qu'il traite, le matérialisme est condamné à franchir à chaque pas les limites de la science positive, et à spéculer, à ses risques et périls, dans le sens déterminé de ses idées préconçues; que sa double erreur consiste à croire qu'il procède expérimentalement, quand il procède *à priori*, et à s'imaginer qu'il anéantit la métaphysique, quand il n'est lui-même qu'une métaphysique négative.

*

Comte et la Philosophie positive en Angleterre (*The Edinburgh, Review,* avril 1868, nº CCLX). — La critique mentionnait à peine en France le grand traité d'Auguste Comte, que déjà sa doctrine travaillait puissamment l'esprit d'un grand nombre de penseurs en Angleterre. Il n'y a rien de si naturel que la vogue, dans le pays de Bacon, d'un système dont la maxime fondamentale est celle-ci : « Il n'y a de connaissances réelles que celles qui reposent sur des faits observés. » Le fondateur du positivisme; en vingt endroits de ses écrits, assignait à Bacon une part considérable dans le mouvement continu de la raison vers cette philosophie suprême dont il se constituait l'organisateur et le prophète. L'école de Bentham reconnut ses dogmes et ses tendances; des mains habiles traduisirent les ouvrages du maître nouveau, et bientôt il y eut en Angleterre toute une littérature comtiste qu'on s'efforça de rendre populaire.

L'article de *la Revue d'Édinburgh* que nous analysons caractérise les principaux ouvrages dus aux disciples anglais de Comte, expose d'après eux les principaux points de la doctrine, et les critique au point de vue un peu étroit du spiritualisme écossais. Un ingénieux et spirituel professeur d'Édinburgh, M. David Masson, nous avait déjà révélé dans les piquantes esquisses de sa *Récente philosophie anglaise* (1) cette influence chaque jour croissante du positivisme français, influence hautement avouée par les uns, discrétement subie par les autres.

(1) *Recent British philosophy,* a Review, with Criticisms by David Masson. London, 1867.

Il faut faire parmi les disciples anglais de Comte, comme parmi ceux de France, une distinction capitale. Le positivisme, en effet, présente deux aspects, soit qu'on l'envisage dans ses derniers développements (later Comtism) comme un système complet, une théorie philosophique, religieuse et sociale, ou que, sans égard à sa transformation ultérieure, on ne considère que la base philosophique du système, tel qu'il est exposé dans le *Cours de philosophie positive* (carlier Comtism). M. Littré en France est le plus éminent représentant de cette classe de positivistes qui n'acceptent de leur maître que les vues vraiment scientifiques ; aussi est-il regardé comme un disciple infidèle par les adeptes fanatiques, tels que le docteur Robinet en France, M. Congrève (1) et le docteur Bridges (2) en Angleterre. Ceux-ci prétendent suivre les véritables tendances du système de Comte dès son origine, tendances sinon pleinement développées, disent-ils, au moins clairement indiquées dans ses premières spéculations. Selon eux, c'est mutiler le système que d'en adopter une partie et d'en abandonner l'autre : Comte ne voulait réformer la science et les opinions que pour réformer la vie et la société. C'est à ce point de vue de l'unité de la doctrine et de la vie du réformateur que s'est attaché le docteur Bridges dans sa réponse « très-intéressante et très-concluante, » dit *la Revue*, au livre de M. J.-S. Mill. M. Mill, en effet, dans sa critique du positivisme (3), avait fait dans la doctrine de Comte deux parts entièrement détachées, entièrement indépendantes l'une de l'autre, l'une renfermant de grandes vérités avec un petit nombre d'erreurs, l'autre où quelques suggestions précieuses surnagent au milieu du plus incohérent délire.

Le positivisme n'a pas en Angleterre de plus sérieux et de plus intrépides défenseur que M. Lewes (4). M. Lewes nous est donné pour un écrivain habile et savant, un esprit souple et varié qui s'est exercé avec distinction sur toutes sortes de sujets littéraires, historiques et philosophiques. Dès l'année 1847, il faisait paraître une exposition abrégée du système de Comte. Depuis, il a refondu

(1) *The Catechism of positive Religion,* translated from the French of Aug Comte. London. 1858.

(2) *The unite of Comte's life and Doctriny,* by Dr Bridges. London, 1866.

(3) *Auguste Comte and Positivism,* by John Stuart Mill. London, 1865.

(4) *The History of philosophy from Thales to Comte,* by Georges Henry Lewes, 2 vols. 3rd edition. London, 1867.

au point de vue du positivisme une histoire biographique de la philosophie, publiée en 1845 sous une forme populaire. Auguste Comte et la philosophie positive y remplissent toute la onzième époque. *La Revue d'Édinburgh* juge assez vivement cette nouvelle édition d'un livre qui, dit-elle, a perdu toute la fraîcheur et la vivacité du premier jet biographique, sans avoir beaucoup gagné en profondeur et en érudition. Le point de vue du positivisme est tellement opposé en effet à toute spéculation métaphysique qu'une telle histoire ne saurait avoir d'autre but que de démontrer que la philosophie n'a été jusqu'à Comte qu'une pure illusion, une énergie intellectuelle se consumant en pure perte à d'insolubles problèmes. Une semblable tentative est bien faite pour révolter le spiritualisme écossais, et justifier la réaction violente qu'il y oppose dans cet article de *la Revue*. Si M. Lewes et les autres positivistes considèrent le système de Comte comme le seul moyen de régénération intellectuelle et sociale, *la Revue* ne veut y voir qu'une philosophie inintelligible pour la majorité des secteurs, et sans attrait même pour le petit nombre de ceux qui parviennent à la comprendre. C'est toujours, on le voit, l'antique lutte de la philosophie de Reid contre le sensualisme de Locke transformé.

Cependant l'école écossaise est elle-même entamée, à son grand scandale, par le positivisme. M. Bain professe avec succès à Aberdeen les mêmes doctrines que les autres positivistes d'Angleterre, Bailey, Stuart Mill, Spencer, et les expose dans de savants ouvrages (1).

Il ne faut pas oublier dans cette rapide revue des principaux disciples anglais de Comte une femme qui s'est fait un nom dans la littérature philosophique, Miss Harriet Martineau (2), et l'historien de la civilisation anglaise, M. Buckle (3), qui applique à l'histoire de sa nation les grandes vues philosophiques de Comte sur l'histoire de l'humanité. Disons seulement, tout en rendant justice à l'ardente passion de la liberté de penser qui respire dans le livre de M. Buckle, que ces grandes vues y sont singulièrement amoindries, et que l'auteur nous y semble plutôt un disciple de Voltaire que de Comte.

(1) *The senses and the Intellect*, 1868; *the emotions and the Will*, 1859; *on the Study of Character*, 1868.

(2) *Translation of Comte's positive philosophy*, 2 vols, 1853.

(3) *History of civilisation in England*, 3 vols., new edition. London, 1868.

*

L'ENSEIGNEMENT A DOMICILE. — M. Jean Macé poursuit avec ardeur et persévérance sa *Ligue de l'enseignement*. Son dernier Bulletin en constate les progrès dans les départements et à l'étranger. Nous y trouvons cette idée ingénieuse et très-pratique de l'enseignement à domicile :

Le Comité du Cercle messin avait mis à l'étude la question déli cate des cours d'adultes à organiser pour les femmes. Elle a été résolue d'une façon très-heureuse, grâce au bon vouloir de quatre dames, membres du Cercle, qui se sont offertes à recevoir chez elles les élèves inscrites, et à leur donner elles-mêmes les leçons demandées.

Le cours de comptabilité, à l'usage des dames, que vient d'annoncer le groupe Colmarien, doit se faire de même à domicile chez une des élèves, et ce mode si simple et si pratique de mise en rain, qui dispense de toute démarche, et supprime l'embarras, quelquefois très-sérieux, du local, pourra être utilisé en beaucoup de circonstances par les hommes. Je m'imagine même qu'il rencontrera moins de difficultés personnelles d'exécution de ce côté-là : on me dispensera d'en déduire ici les raisons, qui se comprendront d'elles-mêmes dans tous les salons. Le procédé n'est applicable, je le sais bien, que dans certaines conditions de cœur, et qu'avec certaines habitudes d'esprit ; mais il suffira, et largement, des exceptions pour commencer.

Je reçois à l'instant même la confidence des découragements d'un groupe de ligueurs qui ne se sent ni assez nombreux, ni assez riche, ni assez tranquille à l'endroit du danger possible, pour rien entreprendre dans sa ville, et qui réclame le droit d'en rester là, provisoirement du moins. C'est un droit facile à prendre ; mais, si peu nombreux que l'on soit, si pauvre et si craintif, il me semble qu'on peut toujours donner libre carrière aux envies qu'on aurait d'être utile, en s'engageant dans la voie que je viens d'indiquer. Serait-on seul et sans budget aucun, on n'a besoin de rien ni de personne, et nul danger possible à redouter assurément, pour réunir chez soi douze à quinze élèves dont on se fera le professeur, sans grand effort de mise en scène oratoire, l'enseignement à domicile ne s'y prêtant pas.

J'ajouterai que si cet enseignement doit être moins effrayant pour le maître, il sera plus attrayant pour l'élève, surtout

pour celui qui aura été soumis tout le jour à la discipline de l'atelier, et qui ne peut, sans une forte dépense d'énergie, aller passer sur un banc d'école ses heures de liberté. Il sera plus profitable aussi. Les réponses de l'élève et ses questions, qui avertissent le maître s'il va trop vite ou trop haut, tout cet échange d'idées, ce courant révélateur à établir, sans lequel il n'y a pas d'enseignement sérieux, tout cela se fera cent fois mieux entre gens rangés de plain-pied autour d'une table que de haut en bas dans une salle de classe.

Enfin pour tout dire, je vois autre chose encore que la question d'instruction populaire dans cette façon d'ouvrir au devoir public la porte du domicile privé, et le souvenir me revient ici d'une citation que j'empruntais, au début de la Ligue, dans le Bulletin du 15 février 1867, à l'auteur inconnu de la *Courte Echelle du savoir*. C'est surtout dans le cas présent qu'elle sera à sa place :

« ..... Cependant ce n'est là que la moitié du problème; nous » n'avons parlé que de l'instruction, il faut parler de l'éducation » du peuple.

« Comment peut-elle se faire ? Comment arriver à donner à la » majorité des hommes et des femmes du peuple quelques notions » de cette convenance, de cette politesse, de cette délicatesse » d'expressions et de sentiments qu'on aime tant à rencontrer » chez les gens bien élevés et qu'on trouve parfois à l'état instinc- » tif, à l'état natif, pour ainsi dire, chez quelques natures privilé- » giées ?

« Il existe aujourd'hui, faute de relations, une gêne mutuelle » entre le peuple et la bourgeoisie; il faut que cette glace soit » rompue, et rien ne sera plus apte à cette fusion des classes so- » ciales que le projet dont nous cherchons à faire saisir l'idée » générale..... Élèves et professeurs causeront à la sortie et à » l'entrée des cours ou des réunions. Il s'établira une foule de » points de contact et de relations aujourd'hui trop rares. Ce sera » l'éducation qui se répandra sur tous. »

Sur tous est bien exactement le mot. Il y a aussi une éducation à faire pour la bourgeoisie, et l'auteur de la *Courte Echelle du savoir* à mis plus loin le doigt sur la plaie dans ces quatre lignes que je lui emprunte encore :

« Parmi les hommes bons, honnêtes et instruits, beaucoup, il « est vrai, sont d'une timidité singulière; ils passent pour égoïstes,

« parce qu'ils vivent chez eux et qu'on les croit incapables de « faire un pas pour le bien public. »

Qu'on reste chez soi s'il en coûte trop d'aller travailler dehors au bien public ! Voici un moyen tout simple d'être citoyen à domicile.

*

QU'EST-CE QUE LA CONSCIENCE ? — Il s'est élevé entre MM. Louis Blanc et Émile de Girardin un curieux débat sur la morale et la conscience, qui est comme résumé dans les deux lettres suivantes :

A Monsieur Émile de Girardin.

Mon cher confrère,

En vous écrivant, je n'avais qu'un but : empêcher vos nombreux lecteurs de m'attribuer, sur un point d'une importance suprême des opinions diamétralement opposées aux miennes.

Je n'entrerai donc pas dans une polémique qui me semble superflue, la question pouvant se réduire, pour ceux qui pensent, à des termes bien plus simples.

La morale est-elle un vain mot, oui ou non ?

Elle est un vain mot si les hommes n'ont pas pour distinguer entre le bien et le mal un *criterium* infaillible.

Ce *criterium* existe-t-il ? Je plains quiconque le nierait.

Vous demandez qui jugera entre les *faits accomplis* et les faits *dignes d'être accomplis* ?

La conscience.

Votre dévoué confrère,

LOUIS BLANC.

A Monsieur Louis Blanc.

Mon cher confrère,

Un penseur, un publiciste, un historien de votre valeur, ne devrait pas attribuer une signification immuable à des mots dont le sens varie selon les temps, les pays et les cultes.

Rien de moins fixe que ce que vous appelez la morale; rien de plus arbitraire que ce que vous nommez la conscience.

La conscience d'un individu n'est pas celle d'un autre individu ; la conscience d'un peuple n'est pas celle d'un autre peuple ; la

conscience d'un siècle n'est pas celle d'un autre siècle. Ne venons-nous pas de voir des magistrats acquitter la manifestation Baudin, et d'autres magistrats la condamner? Qui jugera entre eux?

Je vous demande : Quelle conscience?

Auteur de l'*Histoire de dix années de règne*, auteur de l'*Histoire de la Révolution française*, réfléchissez mûrement, cherchez soigneusement, et vous reconnaîtrez qu'il n'y a jamais eu d'autre *criterium* que le succès légitimé par la durée et d'autre conscience que celle qui se règle sur le degré de civilisation.

Dès que vous déclarez que la polémique vous paraît superflue, je borne à ce peu de mots ma réponse. Si je résiste au désir de l'étendre, ce n'est pas par scrupules de conscience, c'est par égards d'hospitalité.

Cordialités.

ÉMILE DE GIRARDIN.

Voici les observations de M. Massol sur ces deux lettres (*Morale indépendante* du 27 décembre 1868) :

D'accord avec M. Louis Blanc, nous ne ferons à cette lettre qu'un seul reproche, c'est de n'avoir pas défini ce mot de conscience. Cette définition, il pouvait l'emprunter à M. de Girardin lui-même; ce dernier, en effet, n'a-t-il pas admis quelque part dans une de ses œuvres que raisonner, *c'est le droit?* Ne s'est-il pas évertué à prouver l'excellence du régime du raisonnement sur celui de la force? Ne ressort-il pas de ses propres paroles qu'il trouve détestable, inique, le droit du plus fort? Au lieu de combattre, M. de Girardin aime mieux parlementer. Certes, il a raison, mais pourquoi veut-il, si je suis le plus fort, que j'écoute. Qu'il veuille bien y réfléchir, cela suppose un principe nouveau en vertu duquel il en appelle de la force à la raison, et ce principe il l'entrevoit et le nomme lui-même. *Le droit*, dit-il quelque part, est *l'inviolabilité humaine*. Qu'il se rétracte ensuite, que pour la circonstance, pour justifier sa conduite actuelle, il émette cette maxime *du succès légitimé par la durée*, cela prouve que la passion l'égare ou qu'il est mauvais logicien. Or, la conscience à laquelle fait appel M. Louis Blanc est-ce autre chose que le sentiment et l'idée de cette inviolabilité que M. de Girardin fait adéquate au droit?

Dans sa lettre, il n'admet, dit-il, que la *conscience qui se règle*

sur le degré de la civilisation. Mais il a oublié de nous dire à quoi il reconnaît ces divers degrés de la vie civilisée.

Nous en appelons à cette faculté de raisonner qui lui est si chère. La civilisation grandissante a-t-elle sa source autre part que dans ce respect grandissant de la personne humaine ? Toutes les révolutions, tous les pas en avant, ont-ils une autre origine que cette revendication éternelle de l'inviolabilité humaine, en d'autres termes, de la conscience ?

Cette revendication, quoi que puisse dire M. de Girardin, ne connaît pas la durée, elle ne périme point, aujourd'hui moins que jamais, parce que l'humanité a conscience d'elle-même dans son histoire. Dans le dix-huitième siècle, Linguet, semblable en bien des points à M. de Girardin, se plut à vouloir heurter cette conscience, il chercha à réhabiliter les Césars ; tentative insensée ! les crimes des Césars sont et seront toujours des crimes ; or, que furent ces crimes, sinon la plus monstrueuse des violations de la personne humaine ? Les siècles écoulés n'y ont rien fait.

LA BIBLE ET LA MORALE. — Nous lisons dans le *Rationaliste* de Genève :

« M. Buisson, ancien élève de l'École normale de Paris, et aujourd'hui professeur de philosophie à Neufchatel, a osé, le samedi 5 courant, devant un public nombreux, qui se pressait dans la salle du Grand-Conseil, où se tiennent les conférences hebdomadaires de la Société d'Utilité publique, proposer comme une *réforme urgente* de l'instruction primaire l'abolition de l'enseignement de l'histoire soi-disant *sacrée*, ou, plutôt, il a demandé qu'on veuille bien la mettre au même niveau que l'histoire des Égyptiens ou des Assyriens. En développant cette thèse avec une logique et un talent de parole incontestables, il a commencé par constater que, dans l'Ancien Testament, on rencontre : 1° *des faits immoraux*, dont le récit n'est point accompagné d'une seule parole de blâme, et dont les auteurs, au contraire, y sont montrés comme jouissant de a protection et de la grâce divines ; 2° de *fausses idées scientifiques* ; 3° une *théologie* conçue dans un esprit grossièrement anthropomorphique et sanguinaire, qui fait de Dieu un être changeant, matériel et altéré de sang. Ayant établi ces trois points et les ayant *prouvés* par la lecture d'une foule de passages bibliques, M. Buisson a fait ressortir la mauvaise influence que doit avoir

l'*Ancien Testament* sur l'esprit des enfants, auxquels on le présente comme l'œuvre vénérable de la Divinité. — « De deux choses « l'une, — a-t-il dit, — ou les enfants comprennent ce qu'ils lisent « ou ils ne le comprennent pas : s'ils le comprennent, leur esprit « doit être faussé et leur sens moral engourdi ; s'ils ne le com- « prennent pas : c'est que vous les avez habitués à lire machinale- « ment ; c'est que vous n'avez pas songé à développer leur faculté « d'examen, leur curiosité scientifique, qui doit être la base de « tout bon système pédagogique. »

*

La Morale Universelle. — M. Lissagaray, s'exprime ainsi dans l'*Avenir*, journal du Gers : « L'histoire, la science, la vie des hommes et celle des peuples, tout atteste que l'humanité obéit à la loi d'une conscience unique. Une immense quantité de peuples ont eu et ont encore des manières différentes de comprendre l'organisation, l'origine et la fin des sociétés humaines, mais tous ont pratiqué, à mesure qu'il se sont avancés en civilisation, les mêmes principes de morale. L'Européen et l'Asiatique, les panthéistes, les déistes, se divisent sur les questions de métaphysique et de gouvernement, mais tous professent cette maxime : « *Qu'on ne doit pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qui nous fût fait à nous-mêmes.* » Cette divergence d'opinion sur les questions de tactique et cette obéissance unanime à une morale ne prouvent-elles pas que la morale plonge ses racines au plus profond du cœur humain et qu'elle fait partie de notre constitution même, comme le sang qui coule dans les veines de toutes les races d'hommes est d'une couleur et d'une composition identique, bien qu'il soit recouvert par des masques différents. »

*

Prix décernés. — L'Académie des sciences morales et politiques, dans sa séance du 5 décembre 1868, a jugé, pour la première fois, le concours triennal fondé par Victor Cousin pour l'encouragement de l'histoire de la philosophie ancienne. Le sujet proposé était :

« *Socrate considéré surtout comme métaphysicien.* »

Huit mémoires avaient été adressés. Le prix a été décerné à M. Fouillée, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux.

Une mention très-honorable a été accordée à M. Chaignet, pro-

fesseur de littérature ancienne à la Faculté des lettres de Poitiers, et une mention honorable à M. Montée, docteur ès lettres.

La même Académie, dans sa séance du 11 décembre, jugeant le concours relatif à *l'examen de la philosophie de Malebranche,* a décerné le prix à M. Ollé-Laprune, professeur de philosophie au lycée de Versailles. Une mention honorable a été accordée à M. Royer, professeur de seconde au lycée de Dijon.

La même Académie, dans sa séance du 19 décembre, jugeant le concours relatif à *l'étude des doctrines morales en France au seizième siècle,* a décerné le prix à M. Albert Desjardins, agrégé de la Faculté de droit de Paris.

PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DIVERSES.

Revue des Deux-Mondes : Histoire naturelle générale. — Origine des espèces animales et végétales — La Théorie de Darwin, par A. de Quatrefages, de l'Académie des sciences.

La Philosophie positive : Lamarck, sa vie, ses travaux et son système (suite), par Mlle Clémence Royer. — De l'individu dans le régime inorganique, par G. Wyrouboff. — Étude sur la métaphysique des Grecs avant Socrate, par P. E. Cathelineau. — Le Spiritualisme et l'École expérimentale, par André Nuytz.

La Presse libre : M. E. de Girardin et la Morale, par Ed. de Pompery

La Morale indépendante : Lettres de MM. Louis Blanc et E. de Girardin sur la conscience, par Massol. — M. de Girardin et la Morale, par E. de Pompéry.

Revue contemporaine : J.-J. Rousseau, ses idées, leur influence, par L. Dé rome.

Le Courrier de la Moselle : Conférence sur les conférences de Metz : Les Étages de la vie, conférence de M. Benoît Faivre. — L'Ame, conférence de M. le docteur Bamberger, par Pistor.

La Libre Conscience : La Religion universelle, par H. Carle. — La Justice de Dieu, par le même.

Revue populaire : Un Cœur qui doute, par Camille Laroche. — L'Idéalisme, — Éléments principaux des idées, par le docteur Bader.

La Pensée nouvelle : L'Envers de l'histoire, par L. Asseline. — Le Fenianisme, par André Lefèvre. — Le rôle des jésuites, par Abel Deroux.

Il Libero Pensierro · La libertà di coscienza. — Sul calendario raziona-

lista. — Della morale del cristianesimo e delle sue conseguenze, per G. Ferrari. — Il Libero Arbitrio, per Luigi Stefanoni. — Della eternità delle pene dell' inferno, per Miron.

Il Libero Pensatore : Tirannide e religione, per Gaetano Martino. — Abbazzo di una filosifia massonica, del dott. A. Guépin.

L'action maçonnique : Franc-Maçonnerie et Catholicisme, par L. Virtely.

La Revue magnétique : Du péché originel, de la matière, par J. Gérard.

Revue de linguistique et de philosophie comparée : Les Attraits sexuels des consonnes et l'action reflexe du cerveau, par H. Chavée. — Études védiques (les Adityas), par Girard de Rialle.

Le Monde maçonnique : Le Positivisme et l'intolérance à Bordeaux, par Caubet. — Catéchisme de morale universelle, par F. Favre.

Le Devoir, de Liége : Un Spiritualiste belge, par Delacombe. — La Révolution, par Joseph Démoulin.

Revue moderne : Origine de l'humanité, par Gabriel Rodier. — L'Émancipation des femmes, par Félix Rocquain.

Revue des cours scientifiques : Des différences physiologiques et intellectuelles qui caractérisent les deux sexes, discours de Miss Becker au dernier meeting de l'Association britannique.

ANNUAIRE
PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE,
DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

Louis-Auguste MARTIN

STÉNOGRAPHE DU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

2e Livraison (Mars-Avril)

SOMMAIRE. — **Enseignement :** Un moraliste du moyen-âge : Gilles de Rome, leçon de M. Ad. Franck au collége de France. — La littérature et la liberté, conférence de M. J. Favre. — **Bibliographie :** Le mariage, la séparation et le divorce, par J. Tissot. — Aline-Ali, par André Léo. — La religion, par Vacherot. — La puériculture, par le dr Caron — Lettres à mon frère sur mes croyances religieuses, par Math. Briancourt. — Religion, propriété, famille, par Alfred Naquet. — Les philosophes classiques du XIXe siècle, par H. Taine. — Rapport sur les études de langue et de littérature grecque en France, par Egger. — Eléments de philosophie, par Ant. Maugeri. — La mente di Pietro Giannone par J. Ferrari. — Philosophie organique, par Doherty, — Le point de départ dans la pensee, par de Strada. — Le docteur au village, par Mme H. Meunier. — *Livres nouveaux.* — **Mélanges :** Philosophie maçonnique. — Importance de l'enseignement secondaire des jeunes filles. — Un concile de libres penseurs. — Ecole libre : appel aux familles. — Sujets de prix mis au concours. — Discussions sur le libre arbitre. — Publications philosophiques diverses.

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

Et Librairie ERNEST LACHAUD

Place du Théâtre-Français, 4

1869

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Mars-Avril 1869.

ENSEIGNEMENT

UN MORALISTE DU MOYEN AGE : GILLES DE ROME.

Leçon de M. Ad. Franck au Collége de France.

Gilles de Rome, appelé aussi *Egidius romanus* et *Egidius Colonna*, vécut à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe. C'était un disciple de saint Thomas-d'Aquin, dont il avait suivi les leçons pendant treize ans. Il entra dans un ordre religieux alors très-célèbre, celui des Ermites de Saint-Augustin. Philippe III le fit précepteur de son fils, depuis Philippe le Bel, dont il devint plus tard un ennemi acharné. C'est pendant son séjour dans le palais de Philippe III qu'il composa, pour Philippe IV, qui n'en a guère profité, le livre intitulé *de Regimine principum*. Il faut comparer les doctrines contenues dans ce livre avec les doctrines analogues qui ont été publiées plus tard, pour se faire une idée de ce que le moyen âge savait en fait de droit naturel et de droit politique. Et, ici, il s'agit du moyen âge ecclésiastique-théologique ; car, à côté de ce moyen âge doit venir le moyen âge laïc, qui revendiquera contre la suprématie pontificale cette même indépendance que nous revendiquons aujourd'hui pour le peuple, et qu'alors on ne songeait à demander qu'en faveur des princes.

A cette époque, la philosophie était bien moins une science qu'un exercice de l'esprit ; on aiguisait son intelligence aux questions ardues de la métaphysique, mais on n'en tirait aucune conséquence pour la direction de la vie ; la théologie et la politique étaient les vé-

ritables directrices de la vie; tandis que dans les temps modernes, et particulièrement au XVIII[e] siècle, la philosophie était véritablement considérée comme la maîtresse des sciences de l'ordre moral, et comme le fondement du droit. On pouvait donc, au moyen âge, être impunément libéral en philosophie, tandis qu'on était ultramontain en théologie et en politique. Or, rien de plus libéral que la philosophie de Gilles de Rome. La raison, suivant lui, est le fondement de la philosophie : «Il ne faut croire un philosophe, dit-il, que lorsqu'il parle au nom de la raison. La raison est une faculté tellement indépendante qu'elle a suffi à la direction des âmes humaines qui n'ont point connu la vraie foi. Socrate a pu être un homme de bien, et la loi naturelle à laquelle il s'est conformé à suffi pour le sauver de la damnation ».

Il y a dans cet ouvrage des parties admirables qui révèlent un esprit très-élevé ; il y a des leçons données aux rois et que les rois feraient bien de suivre encore; mais il y a par-dessus tout cela l'idée de l'asservissement de l'esprit laïc à l'esprit clérical, de la raison à la foi et à toutes ses conséquences.

Cet ouvrage, véritable encyclopédie des sciences morales et politiques de la fin du XIII[e] siècle, est divisé en trois livres : le 1[er], est consacré à la morale; le 2[e] aux applications qu'on peut tirer de la morale par rapport à la famille et à toutes les questions que la famille embrasse, au mariage, à l'éducation des enfants, aux relations des enfants et des pères, à la propriété, qui est une condition du mariage et de la famille, à la domesticité et même à l'esclavage; car Gilles de Rome, comme saint Augustin, tout en regardant la liberté comme le plus noble attribut de l'homme, ajoute aussitôt que l'homme l'a compromise et perdue en grande partie par le péché originel, et que, depuis, la liberté a cessé d'être un droit; qu'en conséquence l'esclavage est légitime et nécessaire.

Dans le 3[e] livre, il est question uniquement de politique, de l'application de la morale à la science du gouvernement, des principes sur lesquels tout gouvernement repose, des rapports des gouvernants et des gouvernés, en d'autres termes, du droit des gens.

C'est donc un monument très-curieux; et, cependant, il a été généralement dédaigné tant par les historiens proprement dits que par les historiens de la philosophie.

Il n'y a que des éloges à donner au 1[er] livre. En voici l'analyse :

L'homme, avant tout, doit chercher quels sont les moyens d'ar-

river au bonheur; il a le désir inné, irrésistible, du bonheur; par conséquent il est permis, il est commandé à l'homme, par toutes les lois de son existence, de rechercher la vraie félicité. Où est la vraie félicité? Dans le développement complet de nos facultés. Or, l'homme est composé de trois sortes de facultés : la faculté intellectuelle, la faculté morale, et la faculté matérielle. Il faut tenir compte de ces trois éléments de notre existence pour arriver au vrai bonheur. Mais ces trois éléments doivent être disposés hiérarchiquement en raison de leur valeur propre, des différences qui les séparent les uns des autres, et qui donnent à l'un d'eux la prééminence sur les éléments qui concourent avec lui à l'existence humaine. La contemplation est supérieure à l'action; elle doit donc avoir la première place; l'action est supérieure à l'appétit des sens; nos appétits doivent être gouvernés par la liberté, la liberté par la raison; et la raison, développée dans toute sa puissance, doit être consacrée à la recherche de la vérité. Nous voyons par le résumé de toutes ces règles que le vrai bonheur se confond avec la perfection de notre nature, avec la vraie vertu. Vertu et bonheur, quand on comprend bien ces mots-là, se confondent. L'âme humaine, quelles que soient les souffrances extérieures qu'elle rencontre, souffrirait bien plus en négligeant ses devoirs, en manquant aux lois de la raison et de la perfection idéale. Le vrai bonheur consiste d'abord à être en paix avec soi-même, avec son âme, ce qui veut dire à être en paix avec la Divinité.

Après avoir exposé la théorie générale de la vertu et du but de l'action individuelle, il remarque que les philosophes anciens, et particulièrement Aristote, ont très-bien connu les lois de notre existence. Aristote a fait subordonner nos appétits à notre raison; il a consacré la raison à la contemplation de la vérité; il a mis la vertu contemplative au-dessus de la vertu active, de la vertu morale, et la vertu morale au-dessus de la recherche du plaisir. Mais Gilles de Rome ajoute qu'il n'y a pas d'action complète, digne du but qui nous est proposé, sans la charité; qu'il n'y a pas de contemplation également complète sans la grâce, et qu'Aristote ne connaissait ni la grâce, ni la charité. Aristote n'avait, en effet, aucune notion de cette puissance surnaturelle qu'on appelle la grâce; car, pour lui, le surnaturel n'existait point dans l'ordre moral et intellectuel; mais il n'ignorait pas la charité.

Il ne faut pas croire que les anciens ignoraient ce que nous devons à l'humanité en général d'amour et de respect, indépen-

damment des devoirs que nous avons à remplir comme citoyens et comme membres de la famille. Quoiqu'ils ne la désignassent pas sous le même nom, les anciens ont connu la charité. Dans la morale d'Aristote, il est question de la philanthropie, c'est-à-dire de l'amour de l'homme en général, du désir naturel de faire le bien, désir qui doit l'emporter sur tous les autres et qui est tellement naturel, suivant lui, que nous nous attachons aux êtres qui nous entourent bien moins en raison du bien que nous en avons reçu que du bien que nous leur avons fait. Faire le bien à toute créature humaine, c'est l'élément fondamental de notre existence. Cette philanthropie embrasse tous les hommes sans distinction de patrie et de race.

Cicéron est allé plus loin. Élevé dans la doctrine stoïcienne, qui mettait le droit au-dessus des lois positives de l'homme, y joignait l'amour et le respect de la nature humaine, et qui a produit des hommes tels qu'Épictète, Cicéron a connu jusqu'au nom de la charité, il l'appelle *Caritas generis humani*. Il faut donc rendre aux anciens ce qui leur appartient, et ne point les rabaisser pour agrandir les doctrines qui ont paru plus tard. Ces doctrines n'ont fait que recevoir une propriété commune à notre nature. La charité ne peut rien perdre à avoir été connue aussi longtemps qu'a été connue la civilisation elle-même, et on ne peut le méconnaître sans dégrader l'âme humaine.

Après avoir parlé d'une manière générale du bonheur et de son alliance avec la vertu, il s'adresse aux princes, car c'est pour les princes qu'il écrit : « Vous qui êtes appelés à gouverner vos semblables, dit-il, ne croyez pas qu'il vous soit permis de vous livrer à vos passions plus que les autres hommes. Cela vous est moins permis, parce que vous n'êtes dignes de commander à vos semblables qu'autant que vous leur êtes supérieurs en vertu et en intelligence. Votre supériorité consiste à joindre toujours à l'action la justice et la charité. La puissance que vous exercez ne doit pas être recherchée pour elle-même, mais pour ses effets, c'est-à-dire pour appeler la société à l'accomplissement de ses immortelles destinées. Vous remplirez cette tâche par la vertu et la justice, et surtout par la charité et l'amour. Ne croyez pas que lorsque vous aurez gouverné le peuple selon les lois de la morale, vous soyez quitte envers vous-mêmes il vous reste encore à poursuivre un but général imposé à la nature humaine, il vous reste à rechercher la vérité par la contemplation; car, sans la vérité, il n'y a pas

de vertu, et comme sans vertu il n'y a ni justice ni charité, sans vertu il n'y a ni félicité pour vous, ni félicité pour ceux à qui le ciel a imposé votre puissance. »

Voilà ce qu'on disait au commencement du XIVe siècle. Mais il est probable que les princes ne lisaient pas ces choses là ; alors ils avaient bien autre chose à faire, et peut-être ne seraient-ils pas bien pressés de les lire même aujourd'hui.

De l'esprit général qui doit animer le moraliste, Gilles de Rome passe à celui qui doit diriger la famille. L'homme est poussé par la morale à la recherche du but supérieur ; la suprême félicité est la suprême perfection. Mais ce but ainsi proposé est trop général pour que nous puissions l'atteindre par nous mêmes ; il est trop élevé pour que nous puissions y suffire par nos facultés individuelles.

La société présente plusieurs degrés ; le premier degré, c'est la famille ; après la famille la cité ; au delà de la cité, les rélations des cités entre elles, la cité universelle quoique terrestre. Il est donc important de savoir quels sont nos devoirs dans l'enceinte de la famille si nous voulons connaître d'avance ce que doit être une cité, un État, afin que ces devoirs de premier ordre puissent se concilier avec ceux que les conditions de l'ordre social doivent nous imposer plus tard.

Si simple que nous paraisse être l'institution de la famille, elle est pourtant une institution complèxe ; elle renferme des rapports de différents ordres : 1° les rapports du mari et de la femme : c'est d'abord l'institution du mariage ; 2° les rapports des parents et des enfants ; 3° les rapports avec les serviteurs, qu'on les considère comme domestiques ou comme esclaves. Les rapports de maître à esclave reposent sur ceux de propriétaire et de chose possédée. Il y a là toutes les questions qui représentent ce que nous appelons le droit privé. C'est donc une théorie de droit privé, de droit politique, de droit des gens qu'on trouve dans ce livre. Chose remarquable ! il cherche à expliquer toutes les institutions sociales par la raison, et ne fait jamais intervenir les dogmes de la foi : selon lui, c'est la raison, c'est la nature elle-même qui exige de l'homme le mariage, qui ne lui permet pas de vivre dans les mêmes conditions que la brute. L'homme se compose de facultés physiques et morales. S'il n'avait que des facultés physiques, il pourrait vivre à la façon de bêtes, se contenter de ce qu'Horace appelle *Venere*

incertâ, de ce qu'on a appelé récemment, sous prétexte de progrès, *le mariage libre*. Mais l'homme a une âme ; il a besoin de s'attacher et d'aimer. Il lui faut donc une compagne sur laquelle il puisse concentrer son amour ; il lui faut un objet semblable à lui, un être doué des mêmes facultés que lui, au profit duquel il puisse accomplir tous les sacrifices que sa nature comporte. Voilà l'origine, voilà la raison du mariage. Le mariage doit être indissoluble ; car on ne s'attache qu'à un être auprès duquel on est sûr de vivre toujours, ou, pour mieux dire, la nature de l'amour est telle qu'il doit se croire éternel, puisque la première expression d'un amant emporté par la passion, c'est le serment d'un amour éternel. Aimer et se donner pour toute la vie sont une seule et même chose. Voilà pourquoi rationnellement l'amour est indissoluble. Si un homme dit à une femme, si une femme dit à un homme : « Je veux vivre avec toi pour quelque temps, autant que cela me fera plaisir, » l'expression de plaisir qui intervient ici dans cette union fugitive n'est autre chose que l'expression de l'égoïsme ; c'est tout le contraire de ces mots : « Je t'aime, je ne veux être qu'à toi », exprimant la résolution de n'être jamais qu'à l'objet aimé. Donc, il est dans la nature, dans l'essence du mariage, d'être indissoluble ; il est indissoluble non-seulement pour le bien des époux ; il est indissoluble aussi pour le bien des enfants. Que deviendront les enfants, quand vous serez séparés, vous, mari, de votre femme, vous, femme, de votre mari ? Car vous avez des devoirs à remplir envers eux. Voyez ce qui se passe dans la nature : le mâle et la femelle habitent le même nid, et ils se consacrent entièrement à leurs enfants, et l'homme voudrait être inférieur à la bête ! Honte à l'homme assez peu jaloux de sa dignité pour ne pas chercher à s'élever au-dessus de la brute, dans la voie du perfectionnement et de l'abnégation ! »

Ce plaidoyer en faveur de l'indissolubilité du mariage est irréprochable. Cependant on peut lui opposer l'Évangile. On répète tous les jours que l'auteur de l'Évangile a proscrit le divorce : il n'en est rien : il permet le divorce ou la répudiation lorsque l'un des époux a été outragé par l'adultère. « Tout homme qui renvoie sa femme, dit-il, *à moins que ce ne soit pour cause d'adultère*, commet lui-même un adultère. » Cette exception est assez juste : « Vous voulez que j'aime, que je me consacre à un objet digne de mon amour et de mon respect ; mais il faut que cet objet accepte mon amour et soit fier de mon respect ; s'il ne veut ni de l'un ni de

l'autre, s'il aime mieux les hommages de mon ennemi intérieur, pourquoi voulez-vous que je lui reste éternellement enchaîné ? Pourquoi voulez-vous que j'endure ce supplice, qui aura pour résultat de faire également le supplice de celui à qui je suis enchaîné ? » La loi moderne, admettant l'indissolubilité du mariage, a voulu y remédier par la séparation des corps. C'est un mal ajouté a un autre mal, à moins que les deux époux ne soientpas liés l'un à l'autre par la naissance d'un enfant. Mais un enfant est-il là, il faut appeler à son secours toutes les miséricordes de l'âme humaine ; il faut que l'époux outragé oublie, afin de sauver l'honneur de l'être qu'il a mis au monde, et qui souvent n'a d'autre propriété que l'honneur de son père ou de sa mère ; il faut qu'il pardonne en vue de cette jeune existence, de ce pauvre oiseau éclos sans l'avoir demandé, que la nature a mis à l'abri de notre aile ; oh ! ne lui retirons pas notre aile ; elle réside dans les bonnes opinions que les autres ont de nous aussi bien que dans la protection matérielle que nous pouvons lui accorder !

A part la blessure profonde que le cœur humain peut ressentir, les erreurs et les troubles qui peuvent se produire au sein de quelques âmes, il est dans l'essence de l'amour de prononcer le mot éternité. On se donne jusqu'à la tombe, et quand cette promesse ne se fait pas, c'est qu'il n'y a autre chose qu'un contrat fondé sur l'égoïsme et formé de telle sorte que si le plaisir nous manque, le contrat se trouve naturellement rompu, c'est-à-dire que chacun vit dans l'état de nature tel que l'entend l'épicuréisme et non pas tel que l'entend l'âme transformée par l'intelligence et par l'amour.

Il n'en est pas moins remarquable qu'un théologien du moyen âge invoque en faveur de la durée du mariage uniquement la raison et la nature. C'est aussi la raison et la nature qu'il invoque contre la polygamie. Le mariage étant reconnu indissoluble, l'union d'un homme avec plusieurs femmes, ou d'une femme avec plusieurs hommes devient impossible. Gilles de Rome ne veut pas qu'une épouse soit confondue avec d'autres femmes ni considérée comme un objet de luxe et de plaisir, et renfermée dans un harem comme une propriété. Lorsque l'homme, au lieu d'une compagne ne voit qu'une esclave, non-seulément il perd le sentiment de sa dignité, mais encore il perd cette activité, cette énergie, cette virilité qui font véritablement l'homme ; il devient, par la vie du harem un être énervé, sans aucune énergie. Gilles

de Rome avait donc raison ; et il ne connaissait pas, cependant, la société turque telle que l'a connue et dépeinte Montesquieu. La race ottomane n'aurait qu'un changement à opérer dans son sein pour être au niveau des nations chrétiennes : ce serait de substituer à ce chancre impur, à cette plaie honteuse de la polygamie, le mariage d'un seul homme avec une seule femme, et d'un seul coup l'empire ottoman serait régénéré, et les peuples qui vivent à l'ombre du croissant pourraient accepter cet empire sans répugnance.

Après avoir déterminé lesconditions du mariage, Gilles de Rome se demande si les mariages entre proches sont possibles; et il traite cette question au point de vue de la raison et de la nature : « Sans aller jusqu'aux unions incestueuses, qui sont prohibées par toutes les lois et qui rendent impossible le respect des enfants par rapport aux parents, la tendresse désintéressée des parents par rapport aux enfants, prenons simplement, dit-il, le mariage qui peut exister entre une jeune nièce et un vieil oncle, ou, ce qui est plus rare, d'un jeune neveu et d'une vieille tante. Il y a là un sentiment de respect, d'affection presque filiale d'un côté, presque maternel ou paternel de l'autre. Il faut laisser les liens de la parenté dans toute leur pureté, et multiplier en dehors d'elle des rapports d'affection entre les hommes. Voilà ce que la raison et l'intérêt social commandent; et cela est bien plus nécessaire encore quand il s'agit des princes. Quand un prince épouse une de ses sujettes, il manque l'occasion d'étendre ses alliances, d'établir des relations d'amitié entre lui et d'autres souverains. » Le précepte était fort juste aux temps où les rois pouvaient dire : « L'Etat, c'est moi ! » aux temps où les nations n'étaient rien. Mais de nos jours, les alliances princières ont produit très-peu de résultats. Qu'est devenue l'alliance princière de l'Espagne et de la France qui a causé tant de joie au dernier ministre de Louis-Philippe? L'alliance de Napoléon Ier avec la fille d'un empereur n'a porté aucun remède au dissentiment profond d'intérêts et d'idées qui les séparait. L'empereur d'Autriche ne pouvait pas, malgré l'union d'une de ses filles avec le souverain de la France, supporter d'être asservi au sceptre de celui-ci, et lorsque l'Europe tout entière s'est agitée pour renverser cette domination brillante et passagère, naturellement le César germanique s'est trouvé au nombre des souverains coalisés, ne comptant pour rien ni sa fille ni son petit-fils.

Gilles de Rome, cet ermite de l'ordre de Saint-Augustin, veut

que dans le choix d'une femme on tienne compte non-seulement des bonnes mœurs, mais aussi des avantages extérieurs, de la figure et de la taille.

Le mariage une fois contracté, quel est le rang qui appartient à chacun des conjoints ? L'homme et la femme doivent-ils être considérés comme égaux, ou bien l'homme est-il supérieur ? Sans contredit l'homme doit avoir le premier rang ; c'est à lui de gouverner non-seulement la société civile, mais aussi la société morale que forme l'union conjugale.

Qu'est-ce qu'une femme, aux yeux de Gilles de Rome ? C'est tout simplement un homme incomplet ; voilà pourquoi elle a tant d'infirmités, tant d'imperfections et de faiblesses. Ce n'est pas Juvénal qui parle, c'est un théologien : « Les femmes, dit-il, sont légères, bavardes, querelleuses, gonflées de vanité, avides d'éloge, à tel point qu'on obtient d'elles tout ce qu'on veut pourvu qu'on les enivre d'encens. De plus, la femme ne sait jamais garder de mesure en rien ; elle est extrême en tout ; quand elle aime, c'est une passion aveugle, quand elle hait, c'est une bête féroce. Quand elle est émue de pitié, cette pitié la porte à tout sacrifier ; quand elle est en colère, elle briserait tout ; jamais de mesure en rien : son exaltation n'a pas de borne ; quand elle est dévote, la dévotion passe toutes les limites et la rend ridicule ; et lorsqu'elle est impie, elle franchit les dernières bornes de l'impiété. Prenez garde de lui confier le gouvernement de votre maison, la possession de vos secrets. Il faut qu'elle soit tenue en tutelle ; non pas qu'il faille l'asservir : il faut toujours la considérer comme sa compagne et non comme son esclave : *Non quasi servam, sed quasi sociam.* » C'est une pensée très-noble ; mais comment faire sa compagne d'un être qui est affligé de toutes ces infirmités, à qui il est impossible de tenir un langage sérieux, à qui il est impossible de confier un secret, qui passe toujours d'un extrême à l'autre, etc. ?

Gilles de Rome arrive ensuite aux rapports des parents et des enfants. Ici, il est plein de sens et de sagesse, et parle toujours au nom de la raison. Avoir mis au monde une créature humaine, c'est prendre l'engagement de lui donner tout ce qui est nécessaire non-seulement à son existence et à sa conservation physique, mais à son existence et à sa conservation comme être intelligent, comme membre futur de la société humaine. Le père lui doit l'éducation physique, l'éducation morale et l'éducation intellec-

tuelle. Si Gilles de Rome avait dit toute sa pensée, il aurait sans doute demandé l'instruction obligatoire, qui devrait être exigée dans tout bon ordre social, comme l'obligation de nourrir matériellement ses enfants.

Il ne confond pas l'éducation et l'instruction. L'instruction ne forme que l'esprit, l'éducation forme l'homme tout entier; mais ici encore reviennent ces idées, qui sont une espèce de vengeance secrète dont un moine est animé contre cette moitié du genre humain dont il s'est interdit l'accès. Tandis qu'il veut qu'on enseigne aux garçons toutes les sciences du temps : la grammaire, la rhétorique, la musique, la géométrie, l'astronomie etc., le but qu'on doit se proposer dans l'éducation de la femme, c'est uniquement de l'empêcher d'être victime de son oisiveté, de l'empêcher de donner l'essor à ses mauvaises passions; et nous avons vu qu'il lui en accorde un grand nombre : « Occupez-la, dit-il, mais par des choses dont elle est capable; apprenez-lui à coudre, à tisser; élevez même son instruction jusqu'à lui enseigner l'art de fabriquer la soie, ce qui l'empêchera de penser à mal. »

Mais ici se présente une difficulté; toutes les femmes ne sont pas disposées à manier l'aiguille, ni même à fabriquer la soie : il y a des princesses, il y a des dames nobles, que faut-il en faire? Gilles de Rome leur permet d'apprendre les lettres, parce que mieux vaut encore qu'elles s'occupent de littérature que de rester oisives. Aujourd'hui, la littérature n'est plus l'apanage exclusif des nobles dames; toutes les femmes peuvent s'y adonner.

Quant à l'éducation qu'il faut donner à l'homme, il la divise en trois périodes de sept ans chacune et professe à cet égard les idées les plus saines; elles ont servi à Rabelais, à Montaigne, et même à Loke et à J-J. Rousseau. Suivant lui, il faut s'occuper de l'enfant beaucoup plus au point de vue physique qu'au point de vue moral. Il faut d'abord développer cette chétive organisation, et la mettre en état de vivre; se borner, pour l'exercice des facultés intellectuelles, à quelques histoires amusantes, au récit de quelques fables, à quelques notions élémentaires de musique ou de morale enseignées par des exemples plutôt que par des préceptes auxquels l'enfant ne comprend rien.

Dans la seconde période, il faut continuer à fortifier le corps par des exercices d'armes et de gymnastique. Aux exercices de la force et de l'adresse, il ajoute l'éducation intellectelle la plus avancée. A cet âge, la mémoire et l'imagination sont plus déve-

loppées que le jugement et la raison ; c'est donc à la mémoire et à l'imagination qu'il faut s'adresser, en leur enseignant les poëtes et les orateurs de l'antiquité. Enfin, à la dernière période, il faut exercer ensemble toutes ces facultés par les trois éducations de l'ordre physique, de l'ordre moral et de l'ordre intellectuel ; il faut appeler à la vie, à l'activité toutes les puissances de la nature humaine, afin qu'en quittant la terre, un père de famille puisse se dire : « J'ai laissé un autre homme à ma place, pour servir la société. »

LA LITTÉRATURE ET LA LIBERTÉ.

(Extrait de la conférence de M. Jules Favre, publiée dans la *Revue des cours littéraires*.

« La littérature, à mon sens, — ceci, Messieurs, est un lieu commun ; les lieux communs ont une très-grande valeur, car ils expriment une vérité expérimentale accueillie par tous ; ils sont d'ailleurs un excellent point de départ à toute espèce de raisonnement, — la littérature, dis-je, est nécessairement en proportion exacte de l'état intellectuel et moral d'un peuple, et l'on peut affirmer qu'elle atteindra son apogée lorsqu'elle se produira au milieu d'une nation qui saura pratiquer la vertu, qui respectera la dignité personnelle, et qui, marchant dans sa force, saura pratiquer la liberté. Nous ne pouvons à cet égard, Messieurs, nous faire d'illusion, car si c'est la théorie qui nous inspire une semblable proposition, l'histoire vient à l'instant la justifier.

« Regardez, en effet, en arrière. Quel admirable spectacle s'est produit dans des siècles qui sont déjà loin de nous ! Où est apparue la plus étonnante manifestation de la pensée humaine qui jamais se soit révélée, et où le spectacle en a-t-il eu lieu ? Précisément dans une contrée qui semble avoir été choisie pour cette œuvre privilégiée. Elle est sur les confins de l'Europe et de l'Asie, dans un pays dont la majeure partie est montagneuse et aride, divisé en petites îles que les flots d'une mer amoureuse viennent baigner, et qui sont constamment inondées par les splendeurs d'un soleil presque toujours radieux.

« Là, à peu près mille ans avant notre ère, les doctrines philosophiques et les dogmes religieux de l'Égypte et de l'Inde se sont rencontrés par un double courant, et, tout à coup, se sont transformés, adoucis. Toutes les rudesses de ces religions primitives et de ces philosophies aveugles ont semblé disparaître, grâce à la nature particulière de cette grande race qui résume en elle-même toutes les harmonies de la beauté. Et, alors, Messieurs, on a vu soudain éclore, au sein de tous ces petits groupes de population forcément séparés par la nature même des lieux, des législateurs, des orateurs, des historiens, des poëtes, des philosophes, s'élevant au milieu de leurs concitoyens par la puissance du génie, imaginant toutes les formes de la pensée humaine, concevant tous les systèmes, et dictant non-seulement à leurs contemporains, mais à l'humanité tout entière, reconnaissante, attentive et pleine d'admiration, des leçons sur lesquelles nous vivons encore aujourd'hui..... Ce qui fait la grandeur de la société moderne, c'est précisément ses aspirations vers la liberté, c'est sa volonté d'être elle-même, en littérature comme en toute autre chose, de ne relever que de sa propre raison et du consentement de tous. N'oublions pas ce vaste mouvement littéraire qui a commencé à Chateaubriand, qui s'est illustré par la gloire de Lamartine, de Victor Hugo et d'Alfred de Musset, qui a recueilli l'héritage de tous ces nobles penseurs, de ces graves historiens, de ces orateurs préférés, qui a formé notre âme au sentiment du bien : il doit être agrandi par des travaux nouveaux, auxquels nous avons à convier tous ceux qui ont une âme pour comprendre, des yeux pour voir, et un cœur pour concevoir de nobles espérances.

« Je vous disais que le dix-huitième siècle avait surtout été le siècle de la raison. Ceux qui ont entrepris la grande bataille à la suite de laquelle l'ancien régime a succombé peuvent être considérés comme les glorieux croisés de l'émancipation humaine. Nous avons recueilli les fruits de leurs travaux, nous devons aller plus avant, et notre siècle doit être celui de la science, car notre société est dominée par un impérieux désir de connaître, de s'affranchir de tout ce qui est inconnu, de briser toutes les superstitions, d'entrer à pleines voiles dans le domaine du vrai, et le vrai ne peut être attesté que par la science. Voilà la dernière œuvre à laquelle la liberté doit mettre sa main puissante, représentée dans notre généreuse, grande et sympathique nation par cette forme qu'on appelle la démocratie. Oui ! c'est elle qui doit résu-

mer et formuler tous nos progrès. Mais, ne l'oublions pas, la démocratie ne doit pas seulement sa puissance aux droits qu'elle donne, elle la doit surtout aux obligations qu'elle impose. Elle appelle l'homme à être lui-même, c'est-à-dire à se commander avant de chercher à influer sur son semblable, à le respecter autant qu'il se respecte lui-même, à pratiquer cette vertu tant recommandée et si difficile à laquelle nous manquons toujours, cette vertu de la tolérance, qui consiste à savoir se subir mutuellement, à ne pas considérer un adversaire comme un ennemi, à penser qu'il y a toujours au fond de la conscience humaine quelques traces de raison et de bonne foi, que la vérité et la douceur peuvent toucher.

« Lorsque ces vérités seront comprises, alors la société pourra jouir d'elle-même, car ce n'est pas assez de désirer d'être libres il faut avant tout savoir l'être.

« C'est donc là la leçon que nous devons tous nous faire à nous-mêmes, et s'il est vrai, ce qui est incontestable, que la manisfestation de la pensée dans sa forme la plus glorieuse, la plus puissante et la plus universelle, c'est-à-dire la littérature, dépende des mœurs, tâchons d'en prendre de viriles et de fortes, pratiquons tout d'abord ces vertus civiques sans lesquelles toutes les conquêtes de nos pères et les nôtres ne seront qu'un vain échafaudage que le premier vent viendra renverser. Et si nous y parvenons, et telle est ma ferme espérance, nous aurons assis la société française sur des bases qui ne seront plus ébranlées. Les esprits chagrins pourront bien dire : Mais avec de telles doctrines et leurs applications, les dieux de la terre s'en vont? Oui, devons-nous leur répondre sans hésiter, leur règne est fini, mais celui des hommes commence.

BIBLIOGRAPHIE

Le mariage, la séparation et le divorce, considérés au point de vue du droit naturel, du droit civil, du droit ecclésiastique et de la morale, suivis d'une étude sur le mariage civil du prêtre; par J. Tissot, doyen de la faculté des lettres de Dijon, 1 vol. in-8, librairie Marescq.

Ainsi que nous en avertit l'auteur, cet ouvrage présente un caractère historique et philosophique qui le distingue d'un traité de jurisprudence ou de morale. Il traite des principes de justice qui doivent régir les rapports des époux, des parents, des enfants, des maîtres et des serviteurs, sans proposer, toutefois, des réformes immédiates dans la législation. C'est une sorte d'enquête historique, juridique et morale sur le mariage et ses conséquences qu'il a entreprise et dont il présente les résultats.

Suivant lui, le meilleur moyen de consolider les familles n'est pas dans l'indissolubilité d'un lien, qui doit être tout moral, et qui ne l'est pas quand les divisions et la haine viennent le troubler : « C'est par une bonne et forte éducation morale, dit-il, par une plus grande prudence dans les unions, que les familles doivent trouver les vraies, les seules garanties de leur indissolubilité. »

M. Tissot repousse la fin de non-recevoir tirée de la prétendue majorité des catholiques en France; outre que cette majorité est purement fictive, puisque le plus grand nombre ne pratiquent pas, elle ne saurait prévâloir sur cette considération que l'Évangile, première assise du catholicisme, reconnaît le divorce en cas d'adultère. On se demande pourquoi l'Église a contrevenu ainsi aux paroles du maître, en prohibant le divorce pour tous les cas. Si elle s'était préoccupée des intérêts de la société et de la morale, elle l'eût au contraire autorisé d'abord au nom de l'Évangile, et ensuite au nom de la justice naturelle. Mais la théocratie est inflexible et s'oppose à tout progrès social, comme à toute innovation philosophique et religieuse : « La théocratie, dit M. Tissot, tel est l'infatigable, l'indestructible ennemie que les libertés modernes ont à combattre sans relâche sur une infinité de points et sous les formes les plus diverses. »

Il part de là pour examiner jusqu'à quel point les prétentions d'une communion religieuse sur le mariage peuvent se justifier historiquement, juridiquement et moralement ; et, comme on le pense bien, ses conclusions sont négatives.

Le mariage doit être considéré sous les deux points de vue moral et matériel; nous ne suivrons l'auteur que sur le terrain moral et philosophique, dont nous devons exclusivement nous préoccuper. Il soutient avec raison que le mariage est essentiellement une affaire de morale dans laquelle la société n'a pas à intervenir : « L'assistance mutuelle, l'affection, les égards, le dévouement, les services de nature toute spéciale que suppose la vie conjugale, la procréation des enfants, leur éducation, échappent en totalité ou en partie à une contrainte extérieure, et sont bien plus une affaire de morale que de droit. »

En conséquence, l'indissolubilité n'est qu'un idéal supposé par l'amour, dont la réalité vient souvent détruire l'enchantement : « L'illusion tombe avec le charme, et tout ce que la meilleure volonté du monde peut faire, c'est d'y renoncer, d'envisager la vie commune sous un tout autre aspect, de substituer le devoir à la passion, dans l'intérêt même du bonheur bien entendu. »

Il peut bien arriver, cependant, que l'amitié supplée à l'amour éteint, et fasse durer autant que la vie cette union contractée sous le charme d'un sentiment plus vif et moins durable.

Mais, si à l'amour, à l'amitié succèdent le dégoût, l'aversion, quels qu'en soient les motifs, peut-on vouloir le maintien de ce mélange d'éléments hétérogènes et ennemis? Ce serait aller contre l'humanité et contre la justice.

L'auteur voudrait que le mariage fût toujours basé sur une estime profonde, sur des qualités solides. Il n'a pas une grande confiance dans le mariage d'inclination dont le principal mobile, l'amour physique, passe avec la jeunesse et avec la beauté.

Quand une parole a été donnée et reçue, on se regarde de part et d'autre comme liés à jamais. Mais les conditions de l'engagement changent ; les dispositions s'évanouissent ou se transforment; dès lors, les effets disparaissent avec les causes. Le serment de fidélité, très-moral en soi, n'est point du domaine de la législation, dont l'objet, au contraire est de prévoir et de réglementer les cas de dissolution.

Passant en revue les diverses pénalités concernant l'adultère de la femme, M. Tissot attribue la rigueur des anciennes lois sur

ce sujet comme dictée, moins par l'idée de justice, que par un sentiment d'orgueil blessé, de jalousie, d'intérêt même; elles donnaient satisfaction plutôt à la vengeance qu'à la nécessité morale. Dans les temps modernes, l'infidélité conjugale a perdu beaucoup de son caractère délictueux, et la loi pénale est devenue à son égard peu sévère ou rarement appliquée. On a compris que ce n'est pas dans les lois mais dans les mœurs qu'il fallait chercher la sanction de la fidélité promise.

L'Église, comme la législation, a soumis le mariage à sa juridiction; elle en a fait un contrat religieux; puis, elle a déclaré ce lien indissoluble sous prétexte que l'ayant formé, elle devait seule le délier; en effet, dans certain cas, elle se réservait le droit de le briser. Tel fut le cas d'hérésie, considéré par elle comme plus coupable que l'adultère, et dont Jésus, cependant, n'avait jamais dit un mot.

Dans cette vaste et laborieuse enquête sur le mariage et ses suites, M. Tissot constate que les lois se sont souvent écartées de la justice; il demande qu'elles s'en rapprochent en ne faisant plus cause commune avec l'Église, dont les traditions, les doctrines, les pratiques sont désormais le contre-pied de nos idées, de nos mœurs, de notre raison; et il relève les absurdités monstrueuses que la subtilité théologique a dictées sur ce sujet.

Après avoir traité des conditions actuelles du mariage, des obstacles qui l'entourent, des causes de sa dissolution, il présente un tableau très-instructif du mariage et du divorce chez les peuples sauvages, ensuite dans l'Inde, dans la Chine, dans le Japon, chez les juifs, chez les musulmans, chez les Grecs, chez les Romains, etc. Il étudie la doctrine du Nouveau-Testament, puis les idées catholiques et protestantes sur le mariage; enfin, il examine le célibat ecclésiastique considéré canoniquement, le mariage des prêtres considéré civilement, les droits des parents sur les enfants, la domesticité, etc. C'est une œuvre complète dans laquelle les jurisconsultes et les moralistes trouveront des documents jusqu'ici peu connus, et mal rassemblés, où ils sauront puiser des arguments en faveur d'une prochaine réforme.

Aline-Ali, par André Léo, 1 vol. in-18, librairie internationale de Lacroix.

Nous serons toujours heureux de pouvoir constater dans les romans nouveaux le développement d'une idée philosophique et morale. Sous ce rapport, André Léo se distingue entre tous, et d'une facon encore plus accentuée que son illustre modèle, G. Sand. Elle s'attache surtout à dépeindre le sort précaire que les institutions, les mœurs, les préjugés font à la femme dans la société moderne. Le tableau qu'elle trace du mariage en général est si lamentable qu'on serait en droit de croire qu'elle n'a connu que de mauvais ménages. Il y a, cependant, de nombreuses et consolantes exceptions qui permettent de voir dans l'union conjugale tant prônée à toutes les époques, depuis Homère jusqu'à Legouvé, autre chose qu'une illusion trompeuse, une utopie irréalisable, « un antre que voile un rideau de théâtre peint de guirlandes et d'amours, mais derrière lequel est une chute immense. » L'auteur semble avoir repris la thèse de la *Physiologie du mariage* de Balzac, et retourné en traits acérés contre les hommes les traits malicieux que ce fameux romancier avait décochés sur les femmes.

Nous ne voulons pas nous appesantir sur la donnée de ce roman, qui reproduit, en l'exagérant beaucoup, celle de *Jocelyn*. Il est difficile de se représenter un jeune homme vivant plusieurs mois dans une étroite intimité avec une jeune fille vêtue en homme, sans qu'un instinct naturel, sans que mille circonstances lui en révèlent le sexe. Cette fiction, toutefois, ajoute un piquant intérêt à l'action dramatique du roman et s'accorde avec l'idéal que poursuit l'auteur, à savoir : une pureté de mœurs, une chasteté à toute épreuve de part et d'autre au sein même des entraînements du monde. Mais avant de transformer, sous ce rapport, la nature morale de l'homme, ne faudrait-il pas, d'abord aviser aux moyens de dompter ses instincts physiques ? Les mortifications, la vie solitaire et méditative, l'auteur en convient, n'y ont pas réussi ; et le célibat religieux n'a fait que couvrir les désordres les plus abjects. Si l'on ne peut arriver à une complète assimilation de l'homme et de la femme, on peut les rapprocher davantage au moyen d'une instruction assez complète pour développer leurs facultés intellectuelles respectives. C'est donc avec raison que l'auteur demande un enseignement en quelque sorte

plus mâle pour les jeunes filles; elle veut, comme Rousseau, qu'on ne sépare pas comme ennemies la chasteté et la vérité, et qu'on leur montre pudiquement la réalité : « L'esprit humain est le créateur de la vie, dit-elle. Il peut souiller le devoir aussi bien que purifier la fange. Il s'élève au sublime, appuyé sur le vrai; mais l'abandonne-t-il sous prétexte de voler plus haut encore, il tombera d'autant plus bas. Ces ailes d'ange chrétien qu'on vous attache au dos, pauvre fille, c'est pour la prostitution qu'elles vous enlèvent à l'amour ! »

Si l'éducation qu'on donne aux filles leur prépare des désenchantements à leur entrée dans le monde, les dispose à la frivolité, et ne les aguerrit pas contre les séductions, les lois, à leur tour, les prennent comme épouses et comme mères, et les maintiennent dans un état de dégradante infériorité vis-à-vis de leurs époux, et de malheureuse impuissance vis-à-vis de leurs enfants. Ainsi, la triple pression de l'éducation, des mœurs et des lois, comprime en elles le développement de la force d'âme et de l'intelligence, et empêche l'éclosion de ces grands caractères, dont l'histoire nous a laissé quelques exemples comme pour nous prouver que la femme peut tenir un rang plus digne, et remplir un rôle équivalent à celui de l'homme; pour cela il est nécessaire que le libre et complet exercice de ses facultés lui soit assuré, et lui permette de vivre de la véritable vie sociale telle que l'auteur la définit en ces mots : « La vraie vie, sérieuse et forte, tissée tout ensemble de joies, de devoirs, de douleurs, de travaux, d'aspirations, est l'exercice harmonique de toutes nos forces et de toutes nos facultés. Le plaisir seul abrutit, la douleur seule tue. Le bonheur est sur les sommets courageusement gravis; c'est la fleur embaumée de toute œuvre qui, plongeant dans le sol de fortes racines, s'épanouit sous le ciel, trop haut pour être aperçue de ceux qui rampent. »

André Léo repousse le mariage religieux comme un acte d'hypocrisie de la part du plus grand nombre, et, surtout, de la part du libre penseur. De plus, elle regarde comme une inconséquence étrange d'accepter le mariage civil lorsqu'on rejette le mariage religieux, parce qu'à ses yeux le mariage civil n'est autre chose que l'esprit et la formule du mariage religieux transportés de la bouche du prêtre dans celle de l'officier public; c'est l'autorité du *mâle* substituée à celle d'un dieu; c'est toujours une sorte de délégation faite par le ciel à certains élus d'ici-bas. Elle

se prononce pour le mariage libre, contracté devant des témoins dont le sentiment et la foi seraient conformes à ceux des conjoints. Elle ne se préoccupe pas, il est vrai, des nombreuses difficultés qui surgiraient à la naissance des enfants, à la mort, à la disparition du père ou de la mère, à l'hérédité, etc., etc.; c'est toute la société civile à remanier. Mais cette conception du mariage libre est la suite de sa conception de l'amour libre, amour, suivant elle, plus pur que l'amour contraint, et surtout que l'amour prêché par le christianisme. « Celui-ci, dit-elle, par la loi d'obéissance, conservant l'esclavage, a condamné la vie et n'a fait que joindre les abjections de l'hypocrisie aux fureurs de la licence. »

Le plaisir ne doit pas être le but de l'amour, mais le moyen : « L'amour, par la loi même de notre nature, est la famille, autrement dit l'union de sens, de cœur et d'esprit de deux êtres dans une œuvre sainte, l'œuvre même de Prométhée, la création de l'homme-dieu. » Dans un autre endroit elle s'exprime ainsi :

« A force d'exagérer dans l'amour la différence, on a tué l'amour. Il n'est plus que le point unique où se rencontrent deux sexes ou deux intérêts; mais en dehors de ce point, nulle fusion possible, deux oppositions soigneusement préparées, deux êtres si divergent de vues, d'habitudes, et en apparence d'intérêts, que rien n'est plus impossible entre eux que cette unité à laquelle les destinait la nature et que tout en eux réclame. »

A la fin de son livre, l'auteur présente tout un plan nouveau et ingénieux d'instruction et de travail pour les jeunes filles. La connaissance y est mise à la place du préjugé, la volonté intelligente substituée à l'inertie de l'ignorance, un milieu sain à un milieu corrupteur, l'école annexée à l'atelier; enfin c'est un enseignement à la fois moral et intellectuel.

Voici ce qu'elle entend par la morale : « Prise dans le milieu humain, expliquée par les exemples les plus ordinaires, basée sur l'évidence des principes naturels et des faits, elle est tout entière dans la démonstration de cette vérité : que l'intérêt général et l'intérêt particulier se confondent dans la justice. »

Après quelques années d'une instruction rationnelle, chaque jeune fille serait capable de se livrer à un travail fructueux, d'être institutrice à son tour ou d'entrer dans une école professionnelle où elle serait initiée à un art ou à une industrie conforme à ses aptitudes particulières.

Voilà un noble projet auquel tous les bons esprits doivent adhé-

rer, et qui, d'ailleurs, reçoit aujourd'hui un commencement d'exécution.

Un autre projet moins réalisable, rêvé par l'auteur, est celui d'un journal hebdomadaire à un sou, nourri de fait et d'idées, sobre de mots, contenant une page d'histoire nationale, une page d'économie sociale, un petit examen des lois, une biographie d'hommes utiles, un peu d'hygiène, un peu de science, un cours agricole et une causerie familière sur les faits de la semaine, le tout mis à la portée des masses par la simplicité du langage... Hélas ! c'est compter d'abord sans le fisc, qui exerce un droit d'entrée et de sortie sur les idées économiques et sociales; c'est oublier aussi le mauvais goût du public, entretenu chaque jour par des récits de bagne, par des affaires de cours d'assises, par des aventures d'alcôve, etc., qui peuvent circuler partout affranchies de timbre et de cautionnement.

Mais, comme on le voit, les romans d'André Leo ne sont que des cadres destinés à faire mieux ressortir le triste tableau de la condition sociale de la femme et les projets de réforme qu'il lui inspire. On peut bien pardonner à l'invraisemblance du récit en faveur de la beauté des sentiments.

La Terre, description des phénomènes de la vie du globe, par Élisée Reclus. T. II : l'Océan, l'Atmosphère, la Vie. Grand in-8, avec 207 cartes ; librairie Hachette et Cie.

Dans la première partie de cet important ouvrage, dont nous avons rendu compte (1), l'auteur traitant des *continents* ne cherchait point à se borner à la description physique du globe; mais il voulait montrer l'intelligence humaine en effort perpétuel contre les obstacles qui l'entourent, pour faire céder la nature à ses besoins et à ses aspirations. Cette intention est mieux marquée encore dans le second volume, où il nous représente le magnifique spectacle du développement de la vie sur la terre, de l'apparition de l'homme, de ses luttes et de ses travaux.

Il nous explique dans quelles conditions notre planète a produit successivement les corps vivants, depuis le limon verdâtre

(1) Livraison de janvier 1868.

qui germe sur les mares jusqu'à l'homme qui travaille librement à sa destinée. Arrivé à celui-ci, il commence par déterminer l'influence des climats à laquelle il n'a cessé d'être soumis. Car l'homme est le fils de la terre, c'est-à-dire de la poussière, de l'eau, de l'air organisés, et il en reçoit la vie, le mouvement et l'être. Mais tous les organismes réagissant d'autant plus contre la nature que leur vie est plus intense, l'homme, sans se rendre complétement indépendant des climats et des conditions physiques au milieu desquelles il est né, leur résiste ou cherche à se les approprier, à les modifier, à se les rendre plus favorables : « C'est de l'action de la planète sur l'homme et de la réaction de l'homme sur la planète, dit M. E. Reclus, que naît cette harmonie qui est l'histoire de la race humaine. Après avoir été un produit à peine conscient du globe, l'homme en est devenu l'agent le plus actif. »

Il n'adopte pas l'opinion de quelques savants concernant l'origine simienne de l'homme, bien que cette opinion, loin d'être humiliante pour celui-ci, soit de nature, au contraire, à l'énorgueillir, puisqu'elle constate son progrès; mais il ajoute avec raison qu'il faut s'abstenir de se prononcer aussi longtemps que les témoignages directs n'auront pas prononcé d'une manière définitive.

Remontant aux premiers temps de la race humaine, il constate le silence de la tradition sur cette période, et les révélations que les assises de la terre, interrogées de nos jours, nous ont faites sur les mœurs de ces aïeux inconnus jusqu'ici. Il ne se prononce pas sur la question de savoir si les diverses races de l'humanité descendent d'un seul groupe ou de plusieurs groupes primitifs. D'ailleurs, suivant lui, cela importe peu; ce qui importe, c'est que l'unité des races arrive à se constituer dans l'avenir, et il croit que cette question sera bien près d'être résolue quand on s'en tiendra aux résultats fournis par l'expérience. Il n'admet pas que les enfants issus de toute union entre races différentes soient des hybrides destinés à périr par la stérilité ou à produire des générations successives dont le type spécial, s'affaiblissant peu à peu, finirait par reproduire simplement celui de l'une des deux races mères : « S'il est vrai, dit-il, que les mélanges entre les races diverses peuvent former seulement des hybrides inféconds, eh bien! l'humanité serait condamnée à mort, et à une mort rapide, car les peuples, les races se confondent de plus en plus, les frontières des

patries disparaissent, et de croisements en croisements tous les hommes finissent par entrer dans la même famille. » Si éloignée que puisse être une éventualité aussi importante, elle répond au vœu de tous les philosophes.

Il détermine trois sortes de climats agissant diversement sur la race humaine; la zone tropicale, la zone glaciale, la zone tempérée. Sous la première, la fertilité de la terre rend la vie facile, sans beaucoup de travail, mais aussi sans prévoyance. Des épidémies, des famines emportent des masses de populations qui n'ont pas su mettre en réserve les ressources que leur offrait la nature. La douceur du climat, la fécondité du sol, l'exubérance de la vie, la promptitude de la mort, y maintiennent l'homme dans l'insouciance et dans la paresse. Au lieu de réfléchir sur les phénomènes de la nature, pour la comprendre, il les adore ou y rattache des idées mystiques et contemplatives.

Cette zone n'est donc point favorable aux progrès de l'humanité; mais la zone glaciale l'est encore bien moins. De rares peuplades y luttent péniblement contre le climat pour en tirer des moyens d'existence, et ne peuvent se livrer qu'à la chasse et à la pêche, le sol y étant rebelle à la culture. Cependant, ces hommes sont aimants et doux: dans leur hutte de neige, la famille est pour eux tout l'univers; ils ont des joies simples et des plaisirs tranquilles qui les attachent davantage à leur patrie.

La zone tempérée est celle qui favorise le plus le développement de la race et de l'intelligence humaines. L'alternative égale et périodique des saisons de chaleur et de froid; le spectacle successif de scènes gaies et d'objets mélancoliques dans la nature, devient neuf pour l'homme ce que seraient des voyages lointains; tout cela imprime à sa vie une activité incessante. A chaque saison il doit préparer la saison suivante, semer au printemps pour récolter en été, et amasser en automne pour se nourrir en hiver. De là un développement d'intelligence beaucoup plus grand sous cette zone, de là aussi des groupes de populations agglomérées, ayant entre elles des échanges perpétuels de produits alimentaires et industriels.

Dans les zones tempérées, il y a encore des distinctions sensibles à constater entre les montagnes et les plaines.

En général, les montagnards sont courageux et persévérants, grâce au labeur pénible auquel les oblige un sol escarpé. Ils son économes, inventifs, industrieux et très-attachés au sol.

L'habitant des plaines se fixe dans des prairies, près des courants d'eau, et applique son intelligence à l'agriculture, à l'industrie et au commerce.

Les peuples maritimes sont cosmopolites; ils vont sans cesse à la découverte d'autres continents, à la conquête de royaumes, à la fondation de colonies : la lutte contre les éléments, les périls bravés, leur donnent du courage et de la réflexion, ce qui a fait des Anglais et des Hollandais des peuples intelligents par excellence.

Les changements de milieu modifient aussi les besoins et les mœurs des peuples; l'influence de la nature environnante varie avec les siècles. Le déboisement change le climat et en même temps les habitudes de la population; les chasseurs se transforment en agriculteurs. La rapidité des communications amène celle des échanges d'intérêts et d'idées. Les progrès de chaque peuple deviennent le patrimoine de tous ceux qui sont en relation avec lui. Si les croisades, la découverte de l'Amérique et les guerres de Napoléon ont fait massacrer des millions d'hommes, ces massacres ont eu une sorte de compensation dans la diffusion de mœurs, d'usages, de lois, d'idées, et cette propagande deviendra à la fois plus rapide et plus pacifique au moyen de la vapeur et de l'électricité.

De tout cela résulte une nouvelle réaction de l'homme sur la nature; « car, à mesure que les peuples se sont développés en intelligence et en liberté, dit M. Reclus, ils ont appris à réagir sur ce monde extérieur dont ils avaient subi passivement l'influence; ils se sont graduellement approprié le sol qui les porte, et devenus, par la force de l'association, de véritables agents géologiques, ils ont transformé de diverses manières la surface des continents, changé l'économie des eaux courantes, modifié les climats eux-mêmes, déplacé les faunes et les flores... Le travail humain, sans cesse modifié, donne à la surface terrestre la plus grande diversité d'aspect, et la renouvelle, pour ainsi dire, avec chaque nouveau progrès de la race, en savoir et en expérience. »

L'art s'unit à la science pour modifier et embellir la nature déjà si belle; il lui donne le charme de la perspective et de la variété, et la met en harmonie avec les sentiments intimes de l'homme.

Enfin, au point de vue moral, la transformation du globe par la science et l'art exercera une grande influence sur la destinée de l'homme, et M. Reclus ne pouvait mieux terminer son excellent ouvrage que par les considérations suivantes :

« Aux progrès en connaissance doivent correspondre les progrès moraux. Tant que les hommes seront en lutte pour déplacer les bornes patrimoniales et les frontières fictives de peuple à peuple, tant que le sol nourricier sera rougi du sang de malheureux affolés qui combattent soit pour un lambeau de territoire, soit pour une question d'honneur prétendu, soit par rage pure, comme les barbares des anciens jours, la terre ne sera point ce paradis que le regard du chercheur aperçoit déjà par delà les temps. Les traits de la planète n'auront point leur complète harmonie, tant que les hommes ne seront pas unis en un concert de justice et de paix. Pour devenir vraiment belle, « la mère bienfaisante » attend que ses fils se soient embrassés en frères et qu'ils aient enfin conclu la grande fédération des peuples libres. »

La Religion, par Vacherot, membre de l'Institut, 1 vol. in-8, librairie Chamerot.

Les questions religieuses n'ont cessé d'occuper l'activité des plus hautes intelligences; les problèmes si ardus qui s'y rattachent semblent défier la pénétration de l'esprit humain qui cependant ne se décourage jamais et persiste à vouloir lutter contre des difficultés peut-être insolubles, et à se mesurer avec l'infini. M. Vacherot, par l'étendue de ses connaissances, par la netteté et l'indépendance de son jugement, était un des hommes les plus propres à creuser ce grand sujet. Il s'est proposé, dans ce livre, d'expliquer, « non les origines des religions, telles que l'histoire nous les montre, mais l'origine même de la religion, en la cherchant dans la nature humaine, par une analyse toute psychologique. »

Il rappelle que, pendant les siècles de foi, la philosophie était réduite au rôle de servante de la théologie; l'orthodoxie fixait des limites infranchissables à l'esprit humain; la raison, une fois émancipée, s'est vengée de ce long abaissement en portant à la théologie des coups mortels; l'incrédulité du XVIIIe siècle n'a vu dans la religion qu'une superstition malfaisante, éclose du cerveau de quelques visionnaires, et entretenue par l'ignorance des peuples. M. Vacherot condamne ces deux excès. « Pour la critique de notre siècle, dit-il, le problème religieux n'est pas aussi simple qu'il l'était pour la foi des croyants et pour la raison des encyclopédistes,

Si elle ne s'arrête pas au mystère d'une révélation divine, elle ne croit pas non plus que tout soit dit quand on a rangé l'institution religieuse parmi les superstitions de l'ignorance ou les rêves de l'imagination. La vertu morale, la grandeur sociale, la longue durée des religions, dont on a dit avec tant de vérité qu'elles sont les nourrices et les institutrices du genre humain, ne permettent pas une pareille fin de non-recevoir à un siècle aussi positif, aussi observateur, aussi disposé à s'incliner devant la puissance des faits. Nous ne pouvons plus, avec nos pères, expliquer d'aussi grands effets par d'aussi pauvres causes... Si la religion n'est qu'une illusion de l'imagination, une erreur naïve de l'enfance de l'esprit humain, comment persiste-t-elle, à l'âge de la raison virile, chez tant d'hommes aussi distingués par l'intelligence que par la science? Le sentiment religieux ne serait-il pas un besoin de l'âme, alors même que le symbole ne satisferait plus la raison? »

Comparant la critique française à la critique allemande, M. Vacherot remarque fort bien que l'esprit français est de sa nature trop net, trop décidé, trop logique pour pouvoir se reposer dans ce demi-jour du symbole où se complait la pensée rêveuse et poétique de l'Allemagne. » De plus, la langue française a le mérite de la clarté, tandis que la langue allemande se prête plus facilement au vague et à l'équivoque.

Prenons pour exemple, la Trinité. D'après le dogme chrétien, c'est un Dieu unique en trois personnes. La philosophie déclare cette proposition erronée; mais elle tient à ne pas se priver de la formule; elle veut avoir sa Trinité : alors elle en change les termes. Le *Père*, c'est, suivant Fichte, « l'absolu dans le phénomène, l'universel fondement de ce qui est; le *Fils* est la manifes tation de Dieu, comme reconnaissance et intuition de son règne. l'*Esprit* est l'unité, la réunion des deux, la reconnaissance du monde intelligible par la lumière naturelle de l'entendement. Mais ces mots Père, Fils et Esprit n'expriment plus des personnes, n'ont plus le même sens que dans le christianisme. Pourquoi donc conserver des expressions détournées de leur sens connu et usuel? pourquoi attacher une importance mystérieuse, cabalistique à ces mots consacrés par les religions? Pourquoi se travestir des dépouilles d'un dogme qu'on a anéanti? Et surtout pourquoi ces formules pédantesques qui n'apprennent rien? On serait tenté de croire que certains mots, après avoir frappé de terreur les croyants, conservent un prestige magique, même sur ceux qui ont cessé de

croire; et qu'en les prononçant on se grise de vénération, et on adore d'autant plus que l'on comprend moins.

M. Vacherot rend compte des travaux importants des philosophes français pénétrés de l'esprit religieux, tels que Benjamin Constant, Ballanche, Pierre Leroux, Jean Reynaud. Il examine ensuite avec beaucoup de sagacité les travaux d'érudition sur les religions, notamment ceux de MM. Emile Burnouf et Barthélemy Saint-Hilaire. Parmi les écrivains dont il analyse les ouvrages, il y a M. Franck, dont il cite avec éloge ces sages paroles : « La foi religieuse et la pensée philosophique ne peuvent coexister dans un même esprit sur les mêmes objets ; et quand l'une entre dans une âme, il est nécessaire que l'autre s'en retire. » Cette maxime bien comprise suffirait pour réduire à leur juste valeur bien des système laborieusement échafaudés dans le but de concilier deux genres de conception qui s'excluent réciproquement.

Le jugement sur la *Vie de Jésus*, de M. Renan, nous paraît beaucoup trop favorable. On ne peut regarder comme œuvre scientifique une histoire où, de l'aveu de M. Vacherot, « l'hypothèse et la conjecture viennent parfois combler les lacunes, » où les récits sont basés, soit sur des suppositions gratuites, soit sur des documents reconnus sans valeur, où les contradictions abondent, où l'imagination romanesque construit un héros fictif et lui attribue toutes les perfections idéales. M. Schérer, comme le fait remarquer avec raison M. Vacherot, a fait une œuvre plus sérieuse et plus véridique en interrogeant le milieu où a vécu Jésus, en consultant les idées juives dont il était empreint ; on trouve alors, non plus le délicieux moraliste rêvé par M. Renan, mais le Messie se donnant pour mission de réaliser les prophéties et d'inaugurer le royaume d'Israël. M. Havet a fait aussi un travail vraiment scientifique et d'une haute utilité, en démontrant que le christianisme a ses sources dans la philosophie grecque, bien plus que dans le judaïsme, et que tout ce qu'il y a de bon dans la morale chrétienne avait été dit bien des fois par les sages de la Grèce.

M. Vacherot passe en revue les travaux de l'école théologique contemporaine, il en apprécie avec impartialité le fort et le faible et en constate l'insuffisance. Il fait ressortir l'importance de la science des religions qui se propose, non de défendre ou d'attaquer la vérité de telle ou telle religion, mais de ramener les objets religieux, mythes, symboles, légendes, dogmes, aux simples pro-

portions de l'histoire et de la psychologie. Sur ce terrain la théologie n'ose s'aventurer.

Après une discussion intéressante sur la méthode étymologique et sur le peu de ressources qu'on peut en attendre, l'auteur aborde la méthode historique. « L'histoire des religions, dit-il, est devenue une des branches les plus importantes de l'histoire universelle. » La religion, quelle qu'en soit la permanence relative, dans le développement historique de l'humanité, est-elle un principe essentiel et une loi éternelle de l'esprit humain, ou bien n'est-elle qu'un accident d'une durée plus ou moins longue, tenant à un âge de l'humanité?... Assurément, l'histoire a été une révélation pour nombre de questions qui se rattachent au problème religieux. En nous faisant assister à la formation et au développement des institutions religieuses, l'historien et le savant nous enlèvent bien des illusions sur la nature et l'origine des religions. L'intuition de la réalité historique, telle qu'ils nous la donnent, fait évanouir bien des rêves sur l'origine surnaturelle et le caractère miraculeux des faits religieux... Mais quelle que soit l'importance des études historiques sur cette question, M. Vacherot assigne un rôle encore plus élevé à la psychologie. Elle seule, suivant lui, peut déterminer la source du sentiment religieux, en expliquer le développement, en mesurer la durée, même dans l'avenir. « Sans doute, l'histoire nous apprend que de toutes les institutions, les religions sont celles qui ont la vie la plus longue. Elle peut prédire au christianisme de longues destinées, mais non un avenir éternel. Il n'y a que la psychologie qui puisse trancher la question, en montrant si l'homme est un être essentiellement religieux, comme il est un être essentiellement raisonnable, un être moral, un être politque.

Dans une grande partie des masses populaires, la religion est entrée comme partie essentielle de l'éducation, et se lie étroitement à la morale. Qu'arriverait-il si, subitement, on faisait disparaître la religion ? Il y aurait de grandes perturbations, sans doute ; mais M. Vacherot ne recule pas devant une telle perspective. « La philosophie, dit-il, fait œuvre de critique et non de guerre ; elle maintient les questions religieuses dans le domaine de la science pure, sans passionner le débat et sans y chercher autre chose que la vérité et la lumière.

Les chapitres consacrés à la méthode psychologique sont remplis de pensées ingénieuses, d'observations profondes, c'est un admi-

rable traité où la question religieuse est présentée avec une rare éloquence et une excellente dialectique. L'auteur arrive à cette conclusion : que la forme religieuse n'a rien d'essentiel pour l'homme et qu'en écartant toutes les formules des systèmes révélés, l'âme pénétrée des vrais principes philosophiques, ne perdra rien et trouvera dans la sagesse purement humaine, de quoi satisfaire à ses plus nobles aspirations :

« C'est toujours la religion qui gouverne l'humanité, même au centre de la civilisation moderne ; signe irrécusable que l'humanité n'a pas encore revêtu la robe virile, malgré les progrès incessants qu'elle a pu faire en ce sens. La philosophie est encore et restera longtemps l'aristocratie de l'esprit humain. Il y a même des philosophes qui ne croient pas à son règne à venir sur le peuple, et qui condamnent la démocratie à une enfance ou à une adolescence perpétuelle. Nous avons plus de confiance dans l'intelligence moyenne de l'humanité ; nous ne pensons pas que la science soit une œuvre aristocratique à ce point que le génie seul ou tout au moins une intelligence supérieure soit nécessaire pour comprendre la vérité sous sa forme exacte. C'était la foi des philosophes du dernier siècle qui poursuivaient avec tant d'ardeur le rôle d'une éducation toute philosophique du genre humain. » C'est aussi notre foi. « Le christianisme n'a qu'un héritier possible, la science et la philosophie. (P. 436.) » Cet héritier, espérons-le, finira par prendre possession de son domaine, et l'humanité sera enfin affranchie du joug honteux de la superstition.

La Puériculture ou la science d'élever hygiéniquement et physiologiquement les enfants, par le docteur A. Caron, in-18, librairie Germer-Baillière.

Le docteur Caron est un de ces rares médecins spécialistes qui, ennemis de la routine, s'attachent à un objet particulier de physiologie et de thérapeutique, le soumettent à une patiente analyse, y cherchent et y trouvent les conditions d'un traitement rationnel.

Il s'agit, dans ce livre, de l'élève des enfants, ce qu'il appelle en un mot *puériculture*. Ce néologisme qu'on lui a reproché à tort vaut bien le mot boviculture, pisciculture, horticulture, etc., puisqu'il s'agit du meilleur développement physique d'un être

qui n'a encore que des instincts, et dont le développement moral et intellectuel dépendra essentiellement du soin qu'on apportera à l'épanouissement normal de ses organes.

La *puériculture* que propose le docteur Caron est une innovation des plus pratiques destinée à combler une lacune dans l'éducation à la fois philosophique et physiologique de l'homme. Pour cela, il lui a fallu lutter contre de vieilles routines, contre des préjugés invétérés, contre des procédés peu rationnels.

Il part de ce principe : que l'homme ne peut se reproduire, se maintenir en santé qu'à la condition de suivre sérieusement certaines règles d'hygiène, et que sa constitution, ses aptitudes physiques et morales résultent toujours de la culture de ses premières années. C'est donc dans l'étude de la *puériculture* qu'on peut trouver le remède à la détérioration de l'espèce humaine par une amélioration radicale dans le système hygiénique concernant la première enfance. De là cet aphorisme : « La puériculture est à la santé et à la constitution des enfants ce que l'agriculture est à la fertilité du sol, à la qualité des fruits. »

Personne aujourd'hui ne conteste l'importance des conditions anatomiques et physiologiques des organes ou des appareils qui servent à la manifestation des facultés psychiques; et, cependant, le système généralement appliqué à la première éducation de l'enfance n'en indique pas la connaissance exacte. C'est cette connaissance que le docteur Caron voudrait voir se propager non-seulement parmi les mères de famille, mais encore parmi les adolescents des deux sexes. Il ne comprend pas qu'on leur fasse un mystère de questions dont la solution peut concourir à améliorer le physique et le moral, et il pense qu'au lieu de tromper les enfants sur ce sujet, il faudrait les amener progressivement et prudemment à de franches explications. Cette méthode, renouvelée de J.-J. Rousseau, nous paraît excellente, car en donnant une satisfaction complète à la curiosité enfantine, elle préviendrait les dangers d'une fausse entente à laquelle l'exposent les demi-mots ; mais elle impliquerait, chez la mère de famille, une instruction suffisante et un tact parfait dans cet enseignement qui lui revient de droit.

La *puériculture* commence au mariage, puisque la conservation de l'espèce, son développement et ses améliorations résultent de l'observation des lois naturelles qui doivent présider à l'union de l'homme et de la femme. Or, les mariages, de nos jours, sont trop exclusivement des contrats de commerce, des associations

professionnelles, des affaires de convention et de convenance sociale, sans préoccupation de la fin physiologique, si importante cependant, en vue d'une bonne progéniture.

Après avoir énuméré et critiqué les divers motifs qui font contracter aujourd'hui les unions matrimoniales, l'auteur, envisageant la question au point de vue physiologique, indique aux conjoints les précautions auxquelles ils doivent se soumettre, dans les fonctions génésiques, au double point de vue de leur propre intérêt, et surtout de celui de leurs enfants. Pour arriver au résultat physiologique qu'il regarde comme la base essentielle et indispensable d'une bonne et forte organisation, il s'adresse aux jeunes dames et leur pose ces principes : Que la santé dépend de l'activité permanente et régulière de toutes les fonctions physiologiques, dont l'équilibre est subordonné à l'observation rigoureuse de certaines règles d'hygiène ; que les conditions physiologiques varient suivant les lieux, les climats, les habitudes, les positions sociales, etc., qu'une pratique journalière et permanente peut seule leur permettre de bien connaître. Il fait remarquer ensuite que les détails dans lesquels il va entrer ne sont pas de nature à froisser certaines susceptibilités, qu'ils sont même très-souvent moins dangereux que ces tableaux parlants auxquels on fait assister les jeunes filles, dans ces spectacles dont la morale laisse trop souvent peu à deviner, et où le précepte le plus facile à saisir est précisément celui qui captive l'imagination du spectateur, et qu'il faudrait lui cacher. Il désire, en conséquence, qu'on initie de bonne heure la jeune fille aux détails physiologiques qui la préparent à devenir épouse et mère, comme on doit également apprendre de bonne heure aux jeunes gens à devenir citoyens, époux et chefs de famille. « Par quelle étrange susceptibilité, dit-il, voudrait-on essayer de lui cacher la raison physiologique des fonctions auxquelles on l'a volontairement condamnée ? Bien au contraire, si l'on veut la mettre en mesure de remplir convenablement sa véritable destinée sociale et humanitaire, n'est-ce pas en lui apprenant à se connaître elle-même, à se soumettre, en connaissance de cause, aux obligations hygiéniques et physiologiques qui sont susceptibles, d'une part, de diminuer les éventualités de sa responsabilité maternelle et de la soustraire, d'autre part, aux trop nombreuses péripéties maladives que l'ignorance, l'inexpérience, l'exposent à subir ? »

Puis, il entre dans les détails de l'hygiène et de la physiologie

de la vie conjugale, de la reproduction, de la gestation, de la lactation, etc., et développe les principes d'une physiologie appliquée destinée à faire comprendre aux mères et aux nourrices la nécessiré de se soumettre aux conseils des médecins et à l'observation des faits pratiques sur lesquels ils se basent. Il est convaincu, et nous le sommes avec lui, que, par ce procédé, on facilitera la mission maternelle, et l'on concourra à la moralisation des masses, en améliorant le sort des nouveau-nés et en coopérant à l'élévation du niveau biogénique des générations futures. « La constitution générale des individus étant plus solide, conclut-il, les fonctions physiogéniques plus régulières, les aptitudes intellectuelles et morales seront incontestablement plus développées et plus durables. C'est ainsi que se justifiera l'adage du poëte latin :

Mens sana in corpore sano.

Lettres à mon frère sur mes croyances religieuses, par Math. Briancourt, auteur de l'*Organisation du travail* et de *Visite au phalanstère*, in-18, librairie des sciences sociales.

Le sytème de Ch. Fourier a laissé des traces profondes ; nonseulement il a jeté dans le monde économique des idées qui ont fait leur chemin, mais il a suscité d'ardents prosélytes qui l'ont repris en sous-œuvre et développé avec les éléments nouveaux fournis par la science. On connaît les travaux importants des docteurs Pellarin et Barrier ; voici M. Briancourt qui, adoptant sans exception ni réserve toute la pensée du maître, y trouve la solution de tous les problèmes philosophiques et religieux agités à notre époque.

Pour justifier cette opinion, il expose d'abord les lois de la nature, proclamées par Fourier, cherche à l'aide de ces lois à déterminer la fonction de l'humanité, et la manière dont elle doit être remplie, puis, il essaye de définir la destinée qui nous attend après cette vie.

M. Briancourt croit à une intelligence organisatrice du monde. Il appuie cette croyance sur les preuves tirées du spectacle de la nature, de l'ordre et de l'harmonie qui y règnent, et impliquent à ses yeux l'intervention d'un suprême ouvrier. Ces preuves sont fort spécieuses, car si les merveilles qui nous entourent doivent

révéler un créateur, ce créateur, étant plus merveilleux encore, doit, à plus forte raison, être le résultat d'une création antérieure ; celle-ci d'une autre, et ainsi de suite, sans arriver jamais à une unique cause primordiale l'esprit humain ne pouvant saisir directement que des causes secondes.

Renouvelant le système de Pythagore, M. Briancourt reconnaît dans la nature trois principes : la matière, principe passif et mû ; l'attraction, principe actif et moteur ; l'intelligence, principe neutre et régulateur. L'humanité doit ses connaissances à trois espèces de révélations : Les révélations de la conscience, les révéla- de la science et les révélations du Verbe, c'est-à-dire les traditions religieuses.

Il regarde comme vérité démontrée cette fameuse proposition de Fourier : Les attractions sont proportionnelles aux destinées ; » qui nous semble trop absolue, car on pourrait la retourner et dire : « Les destinées sont proportionnelles aux attractions, » c'est-à-dire au milieu, aux circonstances, au temps, aux événements, au sein desquels elles se développent.

Cette proposition en amène une autre tout aussi contestable, savoir : que chaque homme naît avec une vocation spéciale, celle de mécanicien, ou d'architecte, ou de cultivateur, ou de musicien, etc. Sans doute les différentes organisations représentent différentes aptitudes, mais celles-ci n'enchaînent pas fatalement toutes les facultés à un objet spécial ; elles n'empêchent pas l'individu de suivre avec succès une carrière autre que celle vers laquelle il était plus naturellement porté. Dans le système des fonctions prédéterminées, il y entre les mobiles qui nous font agir et notre destinée, une proportion exacte, qui rendrait nulle la liberté du choix. De là cette constitution arbitraire des êtres en grande série, formée de sous-séries de maints degrés, série confuse, série symétrique, série symétrique-équilibrée. Il est vrai que si une espèce sériaire régit les êtres de même ordre, dans toute série les termes diffèrent les uns des autres en plus d'un point ; partout la diversité dans l'unité. Mais il n'y a pas moins là une circonscription fatale qui, tout en permettant à chaque être de se développer dans sa série, lui défend de franchir celle-ci pour passer dans une autre.

Après avoir démontré ce qu'il entend par les *révélations de la nature,* l'auteur essaye de résoudre les questions touchant la destinée de l'homme, dans cette vie et dans l'autre.

Voulant justifier les maux qui frappent l'homme, il prétend qu'ils sont comme des leviers à l'aide desquels Dieu excite sans relâche le genre humain à perfectionner la science et l'industrie, afin de se rendre digne de gérer cette planète. On pourrait demander à l'auteur s'il n'était pas plus simple de la part d'un créateur tout-puissant de rendre l'homme aussi heureux dès son apparition qu'il doit l'être dans l'avenir. Le mérite qu'on attribue aux efforts de l'homme pour conquérir le bonheur ne compense pas les mauvaises chances auxquelles sa liberté se heurte à chaque pas. Fourier entrevoit un bonhenr parfait sur cette terre pour tous les hommes sans exception, à la différence des théologiens, qui n'entrevoient ce bonheur que dans le ciel et pour un petit nombre d'élus seulement. Ces deux systèmes, par des voies bien différentes, aboutissent au même résultat, à savoir la perspective lointaine d'une félicité problématique. Mais ni l'un ni l'autre ne démontrent la nécessité du mal.

Enfin, voici un *Credo* assez original, qui résume parfaitement les idées et les croyances de l'auteur :

« Je crois en un seul Dieu tout-puissant, juste et bon, ayant pour corps la lumière, pour membres la totalité des astres ordonnés en séries hiérarchiques. — Je crois que Dieu assigne à tous ses membres, grands et petits, une fonction à remplir dans le développement de la vie universelle qui est sa vie, réservant l'intelligence pour ceux de ses membres qu'il s'associe dans le gouvernement du monde. — Je crois que les êtres intelligents du dernier degré, les humanités, ont pour tâche la gestion des astres qu'ils habitent et sur lesquels ils ont mission de faire régner l'ordre, la paix et la justice. — Je crois que les créatures remplissent leurs fonctions en satisfaisant leurs besoins que Dieu proportionne exactement aux exigences des fonctions ; et, comme dans sa bonté il attache le plaisir à la satisfaction des besoins, je crois que toute créature accomplissant sa tâche est aussi heureuse que le comporte sa nature, et que ses souffrances sont d'autant plus vives qu'elle s'écarte davantage de l'accomplissement de cette tâche. — Je crois que l'humanité terrestre aura bientôt acquis les connaissances et le matériel qui lui sont indispensables pour remplir sa haute fonction, et qu'en onséquence le jour du bonheur général ici-bas ne tardera pas longtemps à se lever. Je crois que l'intelligence des êtres raisonnables dispose de deux corps : l'un formé de substances visibles pour nos yeux, l'autre de matières

plus subtiles et invisibles nommées aromes. — Je crois qu'à la mort de leur corps visible, ces êtres continuent à vivre dans le monde aromal, où ils trouvent la rémunération exacte de leurs œuvres bonnes ou mauvaises; puis, qu'après un temps plus ou moins long, ils reprennent un corps matériel pour l'abandonner encore à la décomposition, et ainsi de suite. — Je crois que les intelligences qui s'agrandissent en remplissant exactement leurs fonctions, vont animer des êtres de plus en plus élevés dans la divine hiérarchie, jusqu'à ce qu'elles rentrent, à la fin des temps, dans le sein de Dieu d'où elles sont sorties, qu'elles s'unissent à son intelligence et partagent sa vie aromale.»

Religion, propriété, famille, par Alfred Naquet, 1 vol. in-18.

Nous n'avons pas à examiner la partie économique et sociale de ce livre, qui a été l'objet de poursuites suivies de condamnation ; nous le jugerons uniquement aux points de vue religieux et philosophique.

M. Naquet est un matérialiste bien accentué, et toutes les propositions qu'il met en avant découlent comme de source et très-logiquement de sa doctrine fondamentale.

Dans sa première étude consacrée à la religion il cherche à déterminer les éléments de ce qu'on appelle la certitude.

Nous n'acquérons la certitude que par le moyen des preuves; il y a trois sortes de preuves, celles tirées du témoignage de nos sens, de celui de nos semblables, et du raisonnement. Mais à côté des phénomènes et des lois qui peuvent être considérés comme appartenant au domaine de la certitude, il y a le domaine de la probabilité, c'est-à-dire des hypothèses. Les hypothèses sont de plusieurs sortes : il y a celles qui sont susceptibles de recevoir de l'expérience une confirmation ou un démenti; elles sont nécessaires à la marche logique de la science. D'autres hypothèses ne sont que des conjectures qui relient les lois isolées et font prévoir des faits nouveaux. Enfin il y a les hypothèses indémontrables, n'expliquant rien, ne servant qu'à créer des chimères qu'on finit par prendre pour des réalités; elles doivent être bannies du domaine scientifique; car elles détruisent toute certitude et même toute probabilité.

Après avoir exposé les lois de la connaissance, M. Naquet les applique aux notions générales dont il exclut celles qui ne présentent pas les caractères capables de fournir une probabilité ou une certitude. La plus fondamentale de ces notions est celle de la matière, c'est-à-dire de tout ce qui frappe nos sens ; et il présente diverses preuves qui en démontrent la constitution moléculaire. Les molécules sont composées d'atomes qui, à leur tour, sont formés par l'agglomération d'une quantité considérable de parties infiniment petites et indivisibles qu'il appelle, avec Graham, ultimates.

Voici comment il résume son opinion sur la matière.

1° La matière est formée de petites masses séparées entre elles par des lacunes, s'attirant mutuellement et en mouvement. Ce sont les molécules physiques. — 2° Les molécules physiques sont à leur tour formées, suivant toute probabilité, de masses plus petites, séparées aussi les unes des autres et se mouvant continuellement. Les masses de second ordre constituent les atomes chimiques. — 3° Les atomes chimiques sont probablement constitués eux-mêmes par une grande quantité de masses indivisibles et infiniment petites, jouissant des mouvements vibratoires dont l'amplitude varie d'un corps simple à un autre. C'est ce qu'il appelle les masses ultimates dont l'explication rentre dans la métaphysique.

L'auteur dit de la matière ce que les métaphysiciens disent de Dieu ; c'est qu'elle porte en elle-même sa raison d'être, que par conséquent elle est nécessaire et éternelle. Tout ce qui est, c'est le résultat de propriétés inhérentes à la matière et au mouvement. Quant à l'infini, c'est une abstraction et non un fait ; il n'implique pas l'existence d'un être à part.

Abordant la question de l'âme, il combat l'hypothèse métaphysique, suivant laquelle la matière organisée se transforme sans cesse, tandis que le moi restant toujours identique à lui-même doit être distinct de la matière. Pour M. Naquet l'identité du moi n'est pas prouvée ; s'il nous semble que nous sommes toujours le même homme c'est qu'il y a continuité des états successifs sous lesquels nous nous manifestons. La similitude du moi n'est que le résultat d'une certaine modalité de la matière et ne dépend nullement de la présence dans nos organes de tel atome donné plutôt que de tel autre. Ainsi, les organes encéphaliques constituent un type organico-chimique dans lequel les molécules peuvent

changer sans que le type change, pourvu que celles qui s'éliminent soient remplacées par d'autres de même nature. Mais l'étude anatomique du cerveau montre que cet organe ne se modifie pas sensiblement avec l'âge à moins de maladie.

L'indivisibilité du moi ne lui paraît pas mieux établie; la pensée n'est pas une comme on le dit ; et toute idée est composée d'un grand nombre d'idées plus simples qu'elle; et même en considérant la pensée comme indivisible, cette identité n'entraînerait pas celle du moi pensant. Il ne cherche pas à déterminer en quoi consiste la pensée, mais comme il voit que l'intégrité de la pensée est dans un rapport constant avec l'intégrité du cerveau, il affirme que la pensée à son siége dans le cerveau. D'ailleurs, pour lui, la matière étant en perpétuel mouvement, la pensée doit être un de ses modes d'activité.

Les forces chimiques ont été reconnues transformables en forces physiques, et par conséquent identiques avec ces dernières ; on a reconnu ainsi, par là, qu'il n'existe qu'une force unique inséparable de la matière et se manifestant de diverses façons. M. Naquet en conclut que la loi démontrée pour un grand nombre de faits en apparence très-dissemblables doit s'appliquer à ceux où la démonstration expérimentale manque encore, c'est-à-dire aux phénomènes intellectuels et moraux dont on ne peut pas faire un groupe absolument distinct, dépendant d'une entité spéciale.

Le résumé de cette doctrine c'est que le moi, l'individu déterminé, meurt pour ne pas renaître; mais le mouvement qui constitue le moi, la pensée, se transforme en travail d'une autre nature; la matière qui compose un corps va former d'autres corps.

Que devient la morale dans ce système ? M. Naquet soutient qu'elle a pour bases des lois démontrées, que l'homme ne peut se développer normalement, être heureux qu'à la condition de faire le bien. Pour cela il faut lui enseigner dès l'enfance la pratique de la justice en dehors de toute idée de peine ou de rémunération future, développer en lui tous ses bons instincts. L'amour du bien et la haine du mal sont instinctifs chez l'homme; sans cet instinct la société n'aurait jamais pu se constituer. Or, puisque la société existe c'est que l'homme porte en lui les conditions nécessaires à son existence, et la première est le sentiment du juste et de l'injuste.

La justice au point de vue social, c'est la balance des libertés. « Nous respectons nos semblables, dit M. Naquet, parce que

nous sommes *altruistes* en même temps qu'*égoïstes,* parce que nous les aimons... La moralité dépend de notre organisation comme la force, la beauté ou l'intelligence. Et il n'y a pas plus de mérite à être moral qu'à être beau, fort, vigoureux, intelligent; par plus de démérite à être pervers qu'à être borgne, aveugle ou bossu. »

Voici le résumé de cette morale:

« La justice est la balance des libertés, le droit est le pouvoir d'agir reconnu par la loi. Le droit est pour tout être normalement constitué l'obligation de rester en harmonie avec soi-même — la morale est fondée sur l'intérêt individuel. — Elle a pour criterium l'intérêt social. »

M. Naquet n'admet pas le libre arbitre; il croit au déterminisme, c'est-à-dire à l'action fatale de l'organisation, de l'éducation, du milieu où l'on se trouve. Enfin, la volonté est fatalement soumise à des lois naturelles. Reste à savoir si cette soumission de la volonté, quand elle n'est point dirigée par la volonté d'un autre, n'est pas un effet du libre arbitre; car, enfin, il faut distinguer entre l'esclave et l'homme libre, c'est-à-dire entre l'impossibilité et la possibilité de choisir; et, même en dehors de l'esclavage, que de situations volontairement subies où l'on abdique spontanément sa volonté au profit de la volonté d'autrui, où l'on renonce librement à être libre!

Du moment que la raison éclairée règle nos déterminations et nos actes, elle peut aller contre les forces mêmes qui agissent en nous et qui nous entraîneraient vers d'autres, sans cette résistance. Or, le fait de cette résistance n'est-il pas une sorte de libre arbitre?

Quand M. Naquet dit: « La liberté sociale doit être pour tout homme la possibilité matérielle et morale de se déterminer d'après les mobiles pris en lui-même, sans subir aucune contrainte du dehors », il affirme le libre arbritre comme une chose relative sinon absolue. Nous n'en demandons pas davantage.

Les Philosophes classiques du dix-neuvième siècle en France, par H. Taine, 3e édition revue et corrigée, 1 vol. in-18, librairie Hachette.

Ce livre est une étude d'histoire et de critique. L'auteur n'a pas voulu exposer de doctrine et il se défend de vouloir créer une

théorie, mais il applique à son sujet une méthode d'analyse philosophique qu'on peut dire nouvelle, car c'est une exposition originale d'où sortent plus vivantes la physionomie et les idées particulières de chacun des philosophes soumis à son scalpel.

M. Taine prend surtout à partie la philosophie régnante, officielle, enseignée depuis un quart de siècle en France, qui prenant les esprits à leur début, continue de peser sur eux et leur interdit toute invention et tout effort.

Il signale les deux grandes écoles de philosophie qui, en Europe, aujourd'hui, entendent différemment l'idée de cause; l'une à l'usage des lettres, le spiritualisme; l'autre à l'usage des savants, le positivisme. Le spiritualisme considère les causes ou forces comme des êtres distincts, autres que les corps et les qualités sensibles. Au-dessous du monde étendu, palpable et visible, il y a un monde invisible, intangible, incorporel que produit et soutient l'autre.

Le positivisme considère les causes ou forces comme situées hors de la portée de l'intelligence humaine, et réduit la science à la connaissance des lois, c'est-à-dire des faits généraux et simples auxquels on peut ramener les faits complexes et particuliers. Mais tous les deux s'accordent à placer les causes hors du monde observé pour en faire un monde à part. M. Taine croit qu'on peut les réfuter tous les deux en prouvant que l'ordre des causes se confond avec l'ordre des faits, et c'est ce qu'il a essayé dans son livre; il a voulu montrer d'une part, que la cause d'un fait est la loi ou la qualité dominante d'où il se déduit, qu'une force active est la nécessité logique qui lie le fait dérivé à la loi primitive, qu'il n'y a pas besoin d'inventer un nouveau monde pour expliquer celui-ci, que tout l'emploi de la science est de ramener l'amas des faits isolés et accidentels à quelque axiome général et universel. D'autre part, il a voulu faire voir que les causes ne sont point un monde mystérieux et inaccessible, qu'elles se réduisent à des lois, types ou qualités dominantes. Il doit donc y avoir au-delà des sciences une métaphysique pouvant ramener les lois et les types à quelque formule universelle. C'est l'idée de la nature exposée par Hegel que M. Taine cherche à justifier en ce qui concerne la notion de cause.

Le premier en date de nos philosophes classiques, c'est Laromiguière; M. Taine dépeint sa personne, son caractère et analyse son système qui se résume en ces quatre articles :

« Les idées des objets sensibles ont leur origine dans le sentiment de sensation, et leur cause dans l'attention.

« Les idées des facultés de l'âme ont leur origine dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur cause aussi dans l'attention.

« Les idées de rapport ont leur origine dans le sentiment de rapport, et leur cause dans la comparaison et le raisonnement.

« Les idées morales ont leur origine dans le sentiment moral, et leur cause dans l'action séparée ou réunie de l'attention, de la comparaison et du raisonnement. »

M. Taine fait ressortir la conformité du système de Laromiguière avec son esprit qui eut plus de délicatesse et de netteté que de profondeur.

Avec Royer-Collard, auquel il consacre sa deuxième étude, l'auteur voit poindre en France l'influence de la psychologie écossaise. Il relève les qualités de style de cet éminent spiritualiste, son talent pour dominer et convaincre, son penchant pour réprimer et discipliner, son dédain pour les idées représentatives et pour la théorie de la perception extérieure.

Après Royer-Collard, Maine de Biran : M. Taine cherche à expliquer ses abstractions contre lesquelles beaucoup d'esprits se sont heurtés sans avoir pu les traduire. Il refute sa doctrine d'après laquelle la volonté serait l'âme elle-même, et le monde un système de monades. Ni la résolution, ni la volonté, ni l'efficacité de la résolution ne sont des êtres.

Arrivé à Cousin, M. Taine le juge d'abord comme écrivain, puis comme historien, comme biographe, et enfin comme philosophe. Il voit en lui deux philosophes : l'un qui cède à l'imagination poétique aidée par la jeunesse, et s'engoue des idées allemandes; l'autre qui se laisse entraîner vers le spiritualisme oratoire et vers l'érudition.

Cousin fut d'abord panthéiste, sans le savoir peut-être, témoin cette phrase : « Selon Schelling, la philosophie doit s'élever d'abord jusqu'à l'être absolu, substance commune et commun idéal du moi et du non-moi, de l'homme et de la nature, c'est Dieu. Il suit que Dieu est dans la nature aussi bien que dans l'homme. *Ce système est le vrai.* » Bientôt, sa philosophie devint un moyen de pédagogie et de gouvernement; elle voulut se faire pratique et morale, afin de convenir aux pères de famille; laissant tout ce qui est scientifique, la physiologie et la linguistique, admettant et

proclamant Dieu sans démontrer son existence, le considérant comme un juge, comme un roi, comme un surveillant éternel, distributeur de peines et de récompenses, enfin comme l'auteur et le type de l'humanité.

La théorie de la raison est la base de la théodicée de Cousin; elle lui semble le fondement de la morale et de la science. La raison humaine est une participation à la raison universelle et divine. La vérité est en Dieu, et c'est en Dieu que nous l'apercevons. Alors c'est Dieu qu'il faut contempler pour la connaître; mais Cousin ne va pas jusque là : « faute d'analyser les idées, il ne voit pas qu'une proposition nécessaire est un rapport nécessaire, qu'un rapport nécessaire est un rapport d'identité... Il ne voit pas que l'idée d'un objet infini n'est que l'idée d'un objet fini, jointe à la connaissance de la loi ou cause intérieure qui, en excluant de lui toute limite, le prolonge au delà des termes que nous apercevons ».

M. Taine nous parait trop sévère contre Cousin en disant qu'il ne fut guère qu'un admirable tragédien, qui, après avoir voyagé parmi divers systèmes, sans s'arrêter à aucun, s'est assis dans la philosophie oratoire; et qu'en définitive c'est un fils du XVIIe siècle égaré dans un autre siècle. Nous croyons que Cousin appartient à ce siècle-ci par l'impulsion féconde qu'il a imprimée à son mouvement philosophique en présentant l'histoire et l'analyse de tous les systèmes antérieurs. Ses premiers travaux ont certainement beaucoup contribué à émanciper la pensée philosophique que la scolastique et la théologie avaient fait sortir des voies rationnelles; et s'il n'est pas resté fidèle à cette mission, il n'en a pas moins laissé quelques œuvres durables.

M. Taine se montre plus juste et plus sympathique à l'égard de Jouffroy; il fait bien ressortir la puissance d'investigation et de raisonnement, l'étendue et la liaison des idées qui le distinguaient, la prudence et la hardiesse de ses tentatives et, surtout, l'originalité de ses vues. Il raconte sa conversion à la philosophie, conversion d'autant plus sincère qu'il lui en coûtait douloureusement d'abandonner ses premières croyances : « Mon âme, disait-il, retrouvait dans la cendre de ses croyances passées des étincelles qui semblaient par intervalles rallumer sa foi. Mais des convictions renversées par la raison ne peuvent se relever que par elle, et ces heures s'éteignaient bientôt »

Jouffroy s'est efforcé de montrer l'utilité et de prouver la pos-

sibilité de la psychologie. Les faits intérieurs et non sensibles passaient à ses yeux pour aussi réels que les faits extérieurs et sensibles, l'observation intérieure de conscience pour aussi véridique que l'observation extérieure des sens, et capable, en se perfectionnant, de distinguer plusieurs objets là où elle n'en remarquait qu'un seul. Jouffroy ne chercha pas dans la philosophie la règle, mais l'occupation de sa vie; il ne lui demanda point la voie du salut, mais celle de la vérité, se contentant de constater et de classer les idées, les sentiments et leurs lois : « Les habitudes de l'homme intérieur, dit M. Taine, ayant formé le philosophe, formèrent sa philosophie; son système du monde fut produit par l'état de son âme; sans le savoir ni le vouloir, il construisit les choses d'après un besoin personnel. » Et son besoin passionné fut de connaître la destinée de l'homme. Suivant lui, la nature des êtres étant appropriée à leur fin, on peut, en étudiant leur nature, connaître leur fin, et le concours des fins éparses aspire à un but unique.

Quelle est la fin de l'être? C'est son bien; et la fin absolue de la création est le bien absolu dont la fin de chaque être forme un élément. Or, comme la nature de l'homme ne peut être satisfaite en ce monde, c'est-à-dire atteindre la plénitude de la science, de l'activité et du bonheur, comme la vérité seule est en son pouvoir, il est nécessaire qu'à cetté vie soient ajoutées une ou plusieurs vies où il pourra recevoir un contentement parfait. Jouffroy n'a fait que poser la queston, il ne l'a pas résolue; homme intérieur, dévoué aux théories élevées et prouvées; arraché au christianisme par la logique, il a été égaré par des restes d'inclinations religieuses et par l'habitude de l'abstraction vague; attaché à la psychologie, troisième fondateur de la science, auteur de descriptions abondantes, scupuleuses et fines, il a été jeté par l'abstraction dans le chaos des notations trompeuses et des fantômes métaphysiques. »

Le chapitre qui suit : *Pourquoi l'éclectisme a-t-il réussi?* forme la conclusion de l'ouvrage. M. Taine explique la réussite de l'éclectisme par le génie et par les inclinations de notre pays et de notre temps; il est né du besoin de subordonner la science à la morale, et du goût des mots abstraits : de là la doctrine des forces de Maine de Biran et sa théorie mystique de la révélation intérieure, de la raison illuminée, et ses monades renouvelées de Leibnitz. De là cette réduction, par Cousin, de la psychologie à l'étude de la

raison et de la liberté; Dieu institué comme gardien de la morale, l'immortalité de l'âme comme sanction, et la science devenue uniquement une machine oratoire d'éducation et de gouvernement. De là le problème de la destinée humaine, poursuivi par Jouffroy à l'aide d'une psychologie scolastique. Les origines de cette philosophie expliquent son isolement et son impuissance : « Elle est restée dans un coin, amie de la littérature, divorcée des sciences, au lieu d'être, comme les philosophies précédentes, la science gouvernante et rénovatrice ».

Rapport sur les Études de langue et de littérature grecques en France, par M. Egger, membre de l'Institut.

Les œuvres inédites du platonicien Proclus, jadis publiées pour la première fois par M. Cousin et M. Creuzer, ont été de nouveau réunies en un volume, après une savante révision, par les soins et aux frais de M. Cousin. L'illustre philosophe avait voulu, dans sa vieillesse, rendre un hommage d'érudit au philosophe alexandrin dont les écrits étaient une des passions de sa jeunesse.

A ce volume se rattachent, par le sujet comme par les dates, les extraits du traité de Damascius *Sur les premiers principes* qu'a fait récemment imprimer M. Ém. Ruelle. Ces extraits ne complètent pas encore la publication de l'ouvrage de Damascius, dont M. Kopp n'avait donné en 1826 que la première partie, et dont la grande bibliothèque de Paris possède seule un manuscrit complet. Puisse le jeune éditeur trouver bientôt les moyens de mener à bonne fin une publication sur laquelle la France a quelque droit!

Les neuf extraits inédits de Damascius, le dernier des philosophes platoniciens, ont paru dans la *Revue archéologique*, puis en brochure à part, avec une notice sur la vie et les ouvrages de Damascius, comprenant une analyse entièrement neuve de son grand traité des *Principes* et le catalogue des manuscrits existants, ou du moins connus jusqu'à ce jour.

Éléments de philosophie, par le professeur P. Antonio Maugeri, Catane, librairie Crispo et Russo.

Pour l'étude des éléments de philosophie, on a toujours demandé un corps de doctrine qui répondît le mieux aux besoins de la jeunesse et aux intérêts de la science, une œuvre enfin, qui réunît tout à la fois la clarté, la briéveté et la profondeur.

Ces trois caractères se trouvent, si nous ne nous trompons, rassemblés dans les *Éléments de philosophie* de l'illustre professeur de l'Université royale, P. Maugeri. L'auteur a eu pour but de présenter d'une manière générale les principes de la science, et de réduire en une synthèse raisonnée la substance de son *système psycho-ontologique*, sur lequel on a fait, en France, en Italie et en Allemagne, les rapports les plus avantageux dans les revues et les journaux. Nous recommandons à toutes les institutions de haut enseignement ce cours élémentaire qui, en réunissant la clarté, la briéveté et la profondeur, fait bien comprendre les questions les plus élevées dont ont s'occupe à notre époque.

L'ouvrage comprendra trois volumes, chacun de dix feuilles in-8°, divisé en trois livraisons : la première intitulée Protologie ou Logique ; la seconde Phrénologie ou Psychologie, et la troisième Idéologie on Ontologie.

La Mente di Pietro Giannone, par Giuseppe Ferrari, 1 vol. in-8, Milan.

M. Ferrari, auteur de livres fort estimés sur la philosophie de l'histoire, a regardé comme un devoir de faire connaître la personne et les œuvres du savant qu'il considère comme le père de cette science, de l'infortuné Pietro Giannone auquel la postérité n'a pas encore rendu complètement justice ; car son *Triregno* est resté inédit, et M. Ferrari n'a pu se procurer qu'une partie de ce précieux manuscrit. Dans ce livre hardi, il embrasse toutes les traditions depuis Moïse jusqu'au pape régnant, et suit l'éclosion et la décadence des mythes, leur renouvellement à travers les âges : « Imaginez-vous Machiavel ressuscité, mais devenu universel comme la domination du pape; Campanella revenu au monde, mais ayant appris par la science du droit à déterminer les divers âges des nations; imaginez-vous l'érudition qui soulève les

anciennes traditions et le monde entier contre l'autorité des pontifes; imaginez-vous les morts illustres de toutes les époques, qui enveloppent les murs de la cité éternelle, pour les assaillir et y bafouer tous les saints du ciel, et vous aurez une idée de ce livre dans lequel sont réunis le sentiment de la réalité, la science des lois et l'érudition ingénieuse qui suffirait pour illustrer un nom. »

M. Ferrari raconte la vie de Giannone, ses fortes études, par lesquelles il s'est préparé à élaborer son ouvrage capital de l'*Histoire du royaume de Naples*; c'est là qu'il fait l'historique dans lequel, remontant aux principes du droit, il en fait l'application aux événements, démasque les usurpations, flétrit les iniquités, plaide la cause de l'humanité et de la justice. M. Ferrari rend hommage à ses vues élevées, à sa haute intelligence , mais ses éloges ne sont pas sans réserve; pour lui, la philosophie de l'histoire doit indiquer la cause des événements, fixer les phases historiques, en expliquer la succession, et même annoncer les évolutions futures, comme conséquences logiques du passé. Giannone ne peut être blâmé de s'être prudemment renfermé dans une sphère moins vaste. Mais il ne manque pas d'audace quand il s'agit de discuter les matières plus accessibles à l'esprit humain. Il demande quels sont les titres de la papauté à commander, et il ne craint pas de saper par la base son altière domination. Il nie toute révélation, ne distingue pas Dieu du monde, et affirme l'éternité et l'immutabilité des lois de la nature : « L'homme vient de la même source que toutes les créatures vivantes, de la vie universelle qui passe continuellement par des formes innombrables. Son seul privilége sur les autres animaux, c'est d'être religieux, de sacrifier à des êtres imaginaires, de leur adresser des prières, des adorations, de s'abuser en vivant avec la pensée d'un monde différent de la réalité. » Il considère donc la religion comme un vice, d'où sortent des institutions sociales qui amènent la misère et la dégradation du plus grand nombre des êtres humains. Il nie l'âme comme être immatériel distinct du corps, et borne au séjour terrestre les destinées de l'homme, n'admettant que la vie universelle et la matière première, c'est-à-dire l'âme du monde de Gassendi et les atomes d'Épicure.

Comme Vico son contemporain, Giannone s'est proposé le même but, savoir : de connaître l'homme dans l'humanité, de transformer l'histoire en une vraie et perpétuelle psychologie. Pour l'un comme pour l'autre, la religion est une erreur éternelle,

nécessaire, indispensable à la société; les cultes naissent spontanément de la pensée du peuple, ils se corrompent fatalement par les raffinements des poëtes et des philosophes; et les époques de l'histoire de la terre se déterminent d'après celles de l'histoire du ciel. Mais, s'il y a, entre les deux philosophes, de nombreuses ressemblances, il y a aussi des différences profondes : « L'un est rationaliste, l'autre est expérimental; l'un croit à Dieu, l'autre à la nature; l'un accepte l'ordre éternel, l'autre proclame un éternel désordre; l'un s'incline devant le pontife, l'autre devant l'Empereur; l'un croit que l'impiété corrompt le monde, l'autre qu'elle le sauve.

Giannone compte parmi les plus illustres martyrs de la libre pensée : persécuté par le clergé dont il avait courageusement combattu la puissance, obligé de vivre en exil, traqué par des ennemis implacables, victime de la trahison, il mourut en prison après avoir enduré pendant douze ans toutes les souffrances physiques et morales. Honneur au philosophe qui paya de sa liberté et de sa vie le crime d'avoir dit la vérité, d'avoir porté la lumière au monde, d'avoir revendiqué les droits du genre humain ! Honneur aussi à l'éminent publiciste qui a su mettre en relief les mérites trop peu connus d'un des écrivains qui ont rendu le plus de services à la science !

Philosophie organique, par M. Doherty, docteur-médecin, 2 forts volumes (en anglais) ; à Londres, librairie Trubner et Cie; à Paris, chez Klincksieck, rue de Lille.

Cet ouvrage a pour but de démontrer que le coprs humain est une unité organique, le type de toutes les unités organiques de la nature.

Le premier volume contient une analyse systématique et succincte du corps humain, et une analyse systématique et parallèle des principaux types des règnes de la nature, destinée à faire ressortir avec évidence la loi qui régit tous les phénomènes organiques et inorganiques. Le titre de ce volume : *Epicosmologie*, indique que la croûte externe du globe, avec les êtres qui y sont attachés, constitue un *épicosme* comparable à l'*épiderme* que forment les tissus à la surface du corps humain.

Le second volume traite de la classification des Sciences Métho-

dologiques, Cosmologiques et Ontologiques, ou Mathématiques, Physiques et Métaphysiques, et de l'unité qui règne entre elles ; l'auteur s'attache à prouver que ce qui est vrai pour tous les corps de la nature, et spécialement pour le corps humain et la physiologie, l'est aussi pour l'âme humaine et l'Ontologie.

En vertu des lois de distribution universelle, M. Doherty divise la Philosophie en *Organique*, *Evolutive*, *Perfective* et *Transcendante*. *L'Organique* comprend les lois de l'association des organes et appareils du corps humain comme type d'ordre social pour l'humanité, et d'unité des lois d'ordre universel ; l'*Evolutive* traite de l'évolution métamorphique et du développement dans les organismes individuels et collectifs ; la *Perfective* étudie la perfectibilité progressive de l'humanité; enfin la Philosophie transcendante s'occupe des lois éternelles, et des forces incréées et indestructibles de la nature universelle.

Trois autres volumes compléteront cette œuvre : un sur la *Biologie*, un sur la *Sociologie* et un troisième sur la *Méthode* par laquelle on doit pouvoir découvrir les lois organiques dans tous les ordres de phénomènes physiques, physiologiques et ontologiques. L'auteur ne s'occupe ni de *l'essence* de l'âme que personne ne peut connaître, ni de celle tout aussi mystérieuse des forces physiques : *lumière*, *chaleur*, *électricité* et *gravitation*, mais seulement des lois qui régissent les phénomènes physiques et animiques, et dont ces phénomènes sont la manifestation. Pénétré de l'idée qu'une même loi mathématique règne dans la nature inorganique et dans la nature vitale, et que la science de cette loi est la même pour les vibrations lumineuses de l'éther et pour les phénomènes de l'âme, il place la *physique* et la *métaphysique* au même rang sous le rapport de la certitude des lois qui régissent les *Modes de Mouvements* des forces mystérieuses de la lumière et de la vie. Enfin, toute science reposant sur des lois de nombre, de poids et de mesure, c'est l'évidence et l'unité de ces lois que l'auteur s'attache à démontrer dans l'organisme humain et dans tous les règnes de la nature.

Le point de départ de la pensée et le fait métaphysique, par J. de Strada, 1 vol. in-18, librairie Hachette et Cie.

M. de Strada est l'apôtre d'une méthode nouvelle dont il a présenté le développement dans deux ouvrages qui ont occupé la critique, l'*Essai d'un ultimum organum* et la *Méthode générale*, où il proclame la méthode constituée en science libre absolue et universelle, une et identique pour tous les ordres du savoir humain. Suivant lui, le criterium unique et absolu, c'est le *fait*, c'est-à-dire la vie, la manifestation de l'être.

Il reconnaît deux sortes de lois : 1° la loi en soi, ou naturelle, c'est-à-dire dans les choses, dans les nombres, dans les idées ; 2° la loi scientifique, c'est-à-dire, l'expression de la loi naturelle.

La loi est un fait idéal absolu, le phénomène un fait relatif et contingent ; un rapport des faits est un fait qui manifeste l'être sous son point de vue absolu, comme le phénomène sous son point de vue transitoire.

M. de Strada, en proclamant le *fait criterium* détruit la méthode individualiste en même temps que la méthode autoritaire ; la pensée humaine devient une par la méthode une et le criterium un. Il propose l'expérience comme moyen unique de connaître le fait. Désormais les expérimentateurs seront libres et ne s'imposeront plus aux ordres du savoir humain ainsi qu'ils le font en transformant leur moyen de connaître en *criterium*.

Il distingue en ces termes l'évidence et le fait :

« L'évidence est un criterium subjectif comme la foi elle-même, qui détermine dans l'individu une confiance entière en lui-même, en son goût, en ses caprices, en ses rêves, en ses visions, qu'il élève à la qualité de criterium du vrai. Le fait, au contraire, est un criterium absolument objectif, qui soumet incessamment tout rêve, tout caprice, toute vision, tout goût, toute foi, tout homme et tout l'homme à la vérité de l'être. »

Le système de M. de Strada est, comme il en convient, le renversement absolu de toutes les anciennes méthodes.

Son livre actuel n'est pas, comme les précédents, le développement de la méthode pure, c'est celui de la méthode appliquée. Il cherche à faire de la métaphysique une science libre en lui trouvant son fait certain, propre, irréductible et observable, en lui instituant un instrument irréductible et adéquat, en lui donnant un criterium certain.

« A l'heure présente, dit-il en terminant, tout ce qui réfléchit doit être de la *philosophie positiviste* et tendre infailliblement à l'athéisme, ou de la *philosophie méthodique* et tendre à la conquête scientifique de Dieu. Il faut nier toute construction métaphysique ou prouver la science par sa marche dans la méthode certaine... Il faut renoncer à la grandeur et à la dignité antiques de l'homme de se monter jusqu'aux secrets de l'absolu, ou bien il faut lui livrer la chose, la matière, la phénoménologie métaphysique comme un fait observable. »

Il nous serait difficile d'apprécier la vraie valeur de cette métaphysique nouvelle, elle est tellement enveloppée de locutions techniques et de langage abstrait qu'il n'est pas donné à tout le monde d'en suivre le labyrinthe sans risquer de s'y perdre.

Si nous nous permettions de donner un conseil à M. de Strada, nous l'engagerions à terminer chacune de ses savantes élucubrations par un résumé en style vulgaire qui traduirait clairement pour tous leur sens véritable; dès lors il ne se plaindrait plus qu'on le juge sans le comprendre.

Le Docteur au village, entretien familier sur l'hygiène, par Mme Hippolyte Meunier, 1 vol. in-18, librairie Hachette.

Voici un livre rempli d'idées pratiques; l'auteur y propose pour l'hygiène ce que nous avons proposé pour la morale, c'est-à-dire les règles simples à la portée de tous, en dehors des préjugés, des usages, des traditions, des habitudes surannées, aussi nuisibles à la santé du corps qu'à celle de l'esprit, qui doivent disparaître ou se modifier profondément en face des progrès de la science et de la philosophie.

Pourquoi sommes-nous malades? L'auteur répond : C'est parce que les influences naturelles ou sociales menacent de toute part la santé et la vie de l'homme. C'est parce que des besoins factices remplacent ou contrarient les exigences de la nature. La diffusion des connaissances hygiéniques comme celle des lois les plus universelles de la morale préserverait les individus et les sociétés de bien des maux, et contribuerait à faire triompher parmi les hommes le grand principe de solidarité.

Madame Meunier soutient avec raison que la mère ignorante

est inférieure à la brute, parce qu'elle n'est point guidée comme celle-ci par la sûreté de l'instinct La preuve en est dans la grande mortalité des enfants humains. Ceux-ci manquent d'air dans les villes et dans les langes qui les étreignent, tandis que les oiseaux l'aspirent à pleins poumons sur les branches, et se développent sans obstacles.

Il est certain que si des connaissances d'hygiène étaient acquises par les femmes, les préjugés diminueraient dans la vie de famille, et la routine ferait place à d'intelligents efforts. Le rôle de ménagère est de la plus haute importance et doit être fortifié d'études préalables. « La mort d'un enfant, qui dans la majorité des cas est un accident, dit madame Meunier, serait prévue et *prévenue* par la mère attentive, si elle appelait son esprit en aide à son cœur; si, ne se contentant pas d'aimer, elle voulait connaître l'organisme du corps de son enfant, et les impérieuses nécessités de la nature... Il est une autorité à laquelle nous devrions nous ranger sans conteste, celle de la raison, de la sagesse qui nous répète sur tous les tons le : « Connais-toi toi-même » des anciens.

Tels sont les principes qui servent de base à ces entretiens familiers sur les notions élémentaires de l'hygiène. La forme que madame Meunier a su leur donner les met à la portée de toutes les mères et les fait comprendre aux enfants eux-mêmes.

LIVRES NOUVEAUX.

Examen philosophique des causes de la grandeur et de la décadence des Romains, par Antoine Francon, in-8°, Clermont-Ferrand, librairie Noalhat.

Les Philosophes et les Sciences, par Aristide Guiraud, brochure in-8°, Chalons-sur-Saône.

Le Poëme de Lucrèce, morale, religion, science, par C. Martha, professeur de la faculté de Paris, in-8°, librairie Hachette.

Philosophie enfantine, par Mme Amélie Pollonnais, in-8, librairie internationale.

Les Théories logiques de Condillac, thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, par Louis Robert, professeur au lycée de Tours, in-8°, Tours. imprimerie Mazereau; Paris. librairie Hachette.

Philosophie de l'art dans les Pays-Bas, par H. Taine, 1 vol. in-18, librairie Germer-Baillière.

Histoire des camisards, par Eugène Bonnemère, 1 vol. in-18, librairie Décembre-Alonnier.

Les Principes de la philosophie morale, par C.-C. Charaux, professeur de philosophie, 2e édition. — I. Les Principes de la morale. — II. Morale générale. — III. Morale particulière. — IV. Les Fondements de l'ordre moral : Dieu, l'âme, la vie future. — V. De la sagesse. In-32, librairie A. Durand et Pedone-Lauriel.

Plan d'un système d'éducation démocratique, par Léonce Ribert, ancien élève de l'École normale, brochure in-8o, imprimerie Voitelain.

De l'organisation sociale, ou théories sur les passions et institutions humaines, l'économie politique, les récompenses, les délits et les peines, par Ch. Barre, avocat, in-8o, librairie Cosse, Maréchal et Cie.

Le Mariage chrétien, par Dupanloup, évêque d'Orléans, librairie Douniol.

Où en sommes-nous? Coup d'œil sur la situation religieuse, par L. Leblois, pasteur. Strasbourg, librairie Hertz, rue de l'Outre, 5.

La Révolution, par Pascal Duprat, in-18, librairie Armand le Chevalier,

Della providenza, dialoghi philosophici con aggiunta di una lettera sulla Polonia, di orazio Ricasoli, in-16, Firenze, tip. le Monnier.

Eléments de philosophie concordant avec le programme officiel, par Alph Aulard, ancien professeur de philosophie, 3e édition, revue et corrigée, in-12, librairie E. Bélin.

Conséquences philosophiques et métaphysiques de la thermodynamique, analyse élémentaire de l'univers, par G.-A. Hirn, in-8o, librairie Gauthier Villars.

Leben, Schriften und philosophie des Plutarch von chæronea der Volkmann Calvary und Cie, Berlin.

Morale religieuse, l'esprit et la lettre dans la piété, par l'abbé E. Michaud, in-18, librairie Maillet.

Opinions et croyances, par L. Brewuski, in-8o, librairie Rocher.

A travers les champs de la pensée, simples esquisses philosophiques, par le duc de Sabran-Pontevès, in-12, librairie Ruffet.

Science de l'homme, par Gustave Flourens, t. Ier, in-18, librairie Armand le Chevalier.

Leçons faites à la Sorbonne pour l'enseignement des jeunes filles, par Paul Albert, maître des conférences à l'École normale, librairie Hachette.

L'Enfant, par Dupanloup, évêque d'Orléans, in-16, librairie Douniol.

Le Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique, par J. Girard, maître de conférences à l'École normale, in-8, librairie Hachette.

Dix-Huit siècles de préjugés chrétiens, par Léon Hollœnder, précédé d'une lettre approbative, par Ad. Crémieux, in-18, librairie Michel Lévy.

Pensées de J.-J. Rousseau, 2 vol. in-32, Avignon, librairie Offray.

L'Esprit moderne en Allemagne, par Camille Selden, in-18, librairie Didier et Cie.

La Jeune Mère institutrice, par Mme de Flammerang, grand in-12, librairie Barbou, frères.

La Langue primitive, basée sur l'idéographie lunaire, principe des idiomes anciens et modernes, contenant un vocabulaire rédigé en caractère français, etc., par A. de Vertus, vice-président de la Société historique et archéologique de Château-Thierry. Broch. grand in-8o, librairie Renaud, Château-Thierry.

Paris sans cimetière, par le docteur Robiuet, broch. in-8o.

Questions de philosophic, par Ch. Bérard, in-8o.

Les Mystères des Bardes de l'île de Bretagne, par Henri Martin, extrait de la *Revue archéologique*.

Des Dogmes et de leurs progrès dans les premiers âges du monde. étude philosophique et historique, par Désiré Robineau, broch. in-12, Louhans, imprimerie Poinet.

La Vie, conférence à la Faculté de Bordeaux, par le docteur J. Jeannel, broch. in-32, librairie J.-B. Baillière.

L'Alba, periodico mensuale educativo della società Veronese di mutuo soccorso fra gl' insegnanti d'Italia, Verona, tipografia Apollonio.

L'Émancipation, organe du protestantisme pour la Suisse romande, paraissant à Neuchâtel, tous les dimanches, imprimerie Seyon.

Encyclopédie générale, t. Ier, 4e livraison, grand in-8o, librairie Garrousse.

MÉLANGES

Philosophie maçonnique. — Au mois de juillet dernier, onze loges de l'ouest de la France se sont réunies en congrès. Les discours prononcés dans cette imposante réunion ont servi à développer la pensée que voici : Lorsqu'on analyse les religions de Brahma, de Vischnou, de Chrisna, du Bouddha, des Mages, de Jésus de Nazareth, de Mahomet et des divers protestantismes, on trouve que toutes ces religions contiennent cinq grosses questions dans cet ordre :

1° Dieu ou l'Éternel, l'infini, l'incompréhensible, l'absolu;

2° L'origine du monde et l'origine des êtres, la Genèse;

3° L'âme humaine, son essence, sa destinée;

4° La morale;

5° Le travail.

L'analyse des principales philosophies donne le même résultat.

Cette étude conduit en outre à reconnaître que toutes les religions et toutes les philosophies varient dans leurs conceptions sur Dieu, sur la Genèse et sur l'âme humaine.

Partant de cette donnée, le Congrès maçonnique qui s'est tenu à Nantes en juillet dernier a pensé qu'il serait plus convenable de commencer par étudier le *travail* et la *morale* pour passer ensuite aux trois autres questions. D'un autre côté il a reconnu, que le travail et la morale sont les bases de toute société; de l'autre, il a constaté que les variations dans les opinions sur l'âme humaine et sa destinée, sur la Genèse et sur l'essence de la Divinité n'importent que fort peu au bonheur des hommes; et de ces deux observations il a déduit qu'il devrait être obligatoire d'honorer et de pratiquer le travail et la morale, tandis qu'au contraire il devrait toujours être facultatif de laisser à chaque esprit la liberté de se rattacher aux croyances sentimentales qui s'accordent le mieux avec la tournure habituelle de ses idées.

Poussant plus loin ses investigations, le Congrès a exprimé

cette opinion : que le travail au sein de *la nature* et au sein de l'*humanité* forme la matière réelle, l'objet des études des hommes. L'ordre sidéral, l'ordre minéral, l'ordre végétal, l'ordre animal et l'ordre social se sont présentés alors à son esprit comme les cinq termes de la grande série des phénomènes de l'univers.

Sans avoir mis aux voix la question des origines et du développement humain, ce congrès a cependant incliné vers cette opinion : que l'homme est à la fois l'œuvre de la nature et son propre ouvrage à lui-même, que les développements progressifs de sa parole correspondent à autant d'étapes successives vers l'unification des peuples.

Ces premisses posées, le Congrès a jugé son œuvre terminée. Il a pensé qu'il avait posé les bases d'une philosophie rationnelle et positive, offrant aux sociétés des assises inattaquables et laissant aux individus toute liberté scientifique d'investigation, toute liberté sentimentale dans leurs tendances. — Il a cru que de ces premisses découlait la croyance à la liberté morale, à la responsabilité, à la nécessité pour tous les êtres humains d'une éducation pratique et professionnelle destinée à servir de base aux conceptions métaphysiques.

*

IMPORTANCE DE L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE DES JEUNES FILLES. — Dans son excellente appréciation des leçons faites à la Sorbonne par M. Paul Albert, M. Sainte-Beuve a très-bien fait ressortir l'importance morale et sociale de l'enseignement secondaire des jeunes filles. Voici un passage de son article qui résume parfaitement son opinion :

L'enseignement secondaire initie les jeunes filles au sentiment vrai de nos origines modernes, et les émancipe, les aguerrit par degrés en leur donnant sous cette forme agréable la clef des vicissitudes et des révolutions de l'histoire générale : c'est quelque chose déjà que de les guérir d'un convenu dans le jugement des œuvres de l'esprit et de l'imagination. Est-ce donc là un si grand mal? Cet enseignement prépare des compagnes aux hommes instruits et éclairés qui aimeront à trouver avec qui causer, au logis, de leurs études et de leurs travaux. Pour moi, quand je parcours ces vingt-deux leçons de M. Paul Albert, quand je pense à tout ce que j'y trouve de connu déjà et aussi de neuf, d'exact et de tout récemment démontré (car l'histoire littéraire est en marche, et

elle avance sans cesse), je ne puis m'empêcher de m'écrier : Heureuses les jeunes filles d'aujourd'hui! elles commencent, dans ces études qui ont fait l'occupation de toute notre vie, par où nous-mêmes à grand'peine nous finissons; elles ont pour leur point de départ le résultat dernier des plus doctes recherches; elles sont au courant, et mieux qu'au courant, dès leurs premières années, de ce qui a tant coûté aux autres à gagner et à conquérir! Pour elles, la page blanche de l'esprit n'aura reçu tout d'abord que des notions justes, et l'introduction à la connaissance du beau se passera de ratures.

*

Un concile de libres penseurs. — M. Ricciardi, de Naples, par une lettre à *la Democrazia* de Turin, recommande à la presse de tous les pays civilisés la proposition qui suit : « Le pape tente une dernière épreuve contre le droit civique et le progrès, en convoquant à Rome, pour le 8 décembre prochain, un concile œcuménique dans le dessein de renforcer un pouvoir monstreux et d'enfoncer dans les âmes les fers de la superstition. » En conséquence, M. Ricciardi propose que, pour répondre à cette assemblée catholique, les libres penseurs du monde entier se réunissent à Naples « dans le but d'opposer à la foi aveugle sur laquelle est fondé le catholicisme, le grand principe du libre examen et de la libre propagande. » Et il propose Naples parce que, dans les temps du moyen âge, cette ville luttait déjà contre la chaire romaine et repoussait l'inquisition. « Qu'à la voix de l'obscurantisme et du mensonge répondent celles de la raison et de la vérité; et que le *Credo* de la liberté et de la science soit sur nos lèvres en opposition à celui de l'esclavage et de l'ignorance; si bien qu'une nouvelle ère commence, non pas seulement pour l'Italie, mais pour l'humanité. »

Garibaldi, dans une lettre datée de Caprera, le 19 janvier, a donné son approbation à ce projet :

« Réunir en un seul camp tous les libéraux, puis en décembre « prochain, à Naples, les libres penseurs du monde entier, c'est « une œuvre vraiment grande, et je vous en souhaite la réali- « sation.

« Par le premier projet vous essayez de guérir les plaies so- « ciales qui affligent notre pays, et par le second d'extirper la gan- « grène sacerdotale qui l'empeste. »

ÉCOLE LIBRE. — APPEL AUX FAMILLES : M. M.-L. Boutteville, ancien professeur de l'université et du collége Sainte-Barbe, vient d'entreprendre, avec le concours d'hommes sympathiques, une *École libre*, œuvre importante qui se résume :

1° Dans une plus grande extension donnée à l'éducation physique, au moyen de récréations qui permettent aux élèves d'acquérir, avec la notion générale et la connaissance pratique des arts industriels et des beaux-arts, l'agilité, la souplesse et la force du corps;

2° Dans une direction mieux entendue de l'éducation intellectuelle, qui inspire avant tout aux élèves le goût des lettres et des sciences, abrége de moitié au moins, tout en assurant à l'étude des langues anciennes plus d'ampleur et de solidité, les neuf ou dix ans qu'on y dépense si vainement d'ordinaire, et permet ainsi d'occuper un temps précieux à l'étude sérieuse des langues vivantes et à l'acquisition de connaissances nombreuses, toutes de nature à fortifier, à assainir le jugement, la raison, le sentiment;

3° Enfin, dans la création d'un enseignement moral qui, procédant de la science et de la raison, n'autorise jamais à oublier, étant homme, ce qu'on aura appris étant enfant.

Il explique l'enseignement moral dans ces termes :

L'éducation morale est, à nos yeux, le condiment nécessaire de l'éducation physique et de l'éducation intellectuelle : et c'est elle qui leur donne en définitive toute leur valeur. Il nous reste à faire connaître brièvement, et en toute sincérité, de quelle manière nous l'entendons.

Nous définissons la morale : la Science des droits et des devoirs de l'homme : cette définition est aussi, pour nous, celle même de la justice. D'accord avec les philosophes les plus respectés de l'antiquité et des temps modernes, nous considérons l'une et l'autre comme fondées uniquement sur la nature humaine.

Non-seulement nous arborons, nous pratiquons aussi chez nous le grand principe de la liberté de conscience. Le jour approche où l'on reconnaîtra que la religion est affaire de conscience individuelle. Aujourd'hui, généralement, on dit encore, non plus comme autrefois, que la religion est affaire d'État, mais seulement affaire de famille : c'est donc aux familles que nous en laissons tout le soin, toute la responsabilité.

Nos enfants, nos jeunes gens, au moins une fois par semaine, assisteront chez nous à une instruction purement morale, et ils y puiseront, avec les saines notions de la justice, éclairées dans leurs applications par de nombreux exemples empruntés à l'histoire, l'intelligence et l'amour du bien et du beau. Cet enseignement spécial, toujours et progressivement approprié à l'âge des élèves, pourra se faire en présence des parents. Aucune de nos leçons ne sera ni plus attrayante ni plus fructueuse. Nous nous appliquerons, et nous réussirons sans peine à les rendre pratiques; car nous aussi nous disons avec un profond et célèbre penseur : « A l'enfance, il faut l'apprentissage du devoir même, l'exercice de la conscience, comme du corps et de la pensée. » Grâce à l'influence certaine de ces leçons, il nous sera permis tout d'abord d'écarter de notre système d'éducation les mobiles traditionnels d'émulation qui ne s'adressent qu'à la vanité, comme aussi toute discipline *pénitentiaire* ou coercitive, et de mettre en pratique le sage précepte de Platon : « Un esprit libre ne doit rien apprendre en esclave : n'use donc pas de violence envers les enfants dans les leçons que tu leur donnes. » Toute notre discipline, à nous, consistera en exhortations et en réprimandes. Le *pensum* et le *cachot* sont ici choses proscrites.

Après s'être mis d'accord avec un certain nombre de ses amis, M. Boutteville a arrêté les bases suivantes de l'*École libre :*

La société de l'École libre sera déclarée constituée par les membres adhérents réunis à Paris en première assemblée générale, dès que le montant des souscriptions aura atteint cent mille francs.

Le montant de l'action est fixé à cent francs.

Le versement des cent francs ne sera exigible que lorsque la société sera constituée par la souscription intégrale du capital de cent mille francs.

La première assemblée procédera à l'élection du conseil d'administration et de progrès et à celle du directeur.

Elle donnera pleins pouvoirs pour arrêter les statuts définitifs de la société et les règlements de l'École.

Le conseil d'administration, composé de vingt membres, sera divisé en deux comités : l'un d'administration et l'autre de surveillance des études.

Les adhésions au présent projet de société doivent être envoyées, sous forme de simple lettre, rue des Feuillantines, 65, à

M. Boutteville, auquel on peut aussi s'adresser pour toute espèce de renseignements et de communications verbales, les lundi et mardi, de neuf à onze heures du matin.

*

Sujets de prix mis au concours : L'Académie des sciences morales et politiques a proposé pour les années 1869 et 1870 plusieurs sujets de concours parmi lesquels nous mentionnerons les suivants :

Pour le 31 décembre 1869 (prix de 1,500 fr.) :

« Examen des causes qui ont présidé, dans les temps modernes, à la formation des unités nationales, tant au point de vue du droit public qu'au point de vue de l'histoire. »

Pour le 31 décembre 1869 (prix de 2,500 fr.) :

« De la folie considérée au point de vue philosophique. »

Pour le 31 décembre 1870 (prix de 1,500 fr.) :

« Rechercher quelles ont été en France, pendant la dernière moitié du quatorzième siècle et au commencement du quinzième, les tendances démocratiques des populations urbaines, notamment dans la ville de Paris;

« En indiquer les origines et en montrer les principales manifestations dans les événements de l'histoire et dans les actes mêmes de la royauté;

« Suivre ce mouvement démocratique depuis les états généraux de 1356 et l'insurrection de Paris sous le prévôt des marchands, Étienne Marcel, après la bataille de Poitiers et pendant la captivité du roi Jean, jusqu'à la célèbre ordonnance de 1413, sous Charles VI;

« En apprécier les vrais caractères, en rappeler les diverses effets, en assigner la portée, et faire voir à quel moment et pourquoi il a été arrêté. »

Pour le 31 décembre 1870 (prix V. Cousin, 3,000 fr.) :

« De la philosophie pythagoricienne. »

Pour le 31 décembre 1870 (prix Stassart, 3,000 fr.) :

« Étude sur Channing. »

Pour le 31 décembre 1871 (prix de 2,500 fr.) :

« Histoire critique des doctrines sur l'éducation en France depuis le seizième siècle. »

Une *médaille d'or*, de la valeur de CINQ CENTS FRANCS, a été mise à la disposition de l'Académie impériale des sciences, arts et belles-lettres de Caen, par M. de la Codre, l'un de ses membres honoraires, et sera décernée, en 1870, au meilleur écrit discutant la proposition suivante :

Là où est le mal, c'est la vérité qui manque.

L'Académie désire, sans en faire une loi de concours, que l'examen de cette question soit développé au point de vue historique comme au point de vue philosophique.

Le travail de chaque concurrent devra parvenir *franc de port* à M. Julien Travers, secrétaire de l'Académie de Caen, avant le 1er mars 1870.

*

DISCUSSIONS SUR LE LIBRE ARBITRE : Nous avons provoqué des réunions de libres penseurs, pour la discussion des sujets qui préoccupent le plus l'esprit moderne : la première question mise à l'ordre du jour, celle du libre arbitre, a donné lieu à d'intéressants débats dont nous présentons ici le compte-rendu analytique :

M. A.-S. MORIN (MIRON) a posé ainsi la question : Quand l'homme prend une détermination, le fait-il spontanément et librement, ou bien est-il mû par des causes dont l'effet est irrésistible ? Il est évident qu'il ne peut se déterminer sans des motifs qui sollicitent sa volonté, soit dans un sens, soit dans un autre. Il y a les motifs tirés de son organisation, de sa race, de ses aptitudes, de ses passions, de ses instincts.

Un homme sanguin sent tout autrement qu'un homme lymphatique. Son éducation, le milieu où il se trouve, ses lectures, ses fréquentations et d'autres causes encore créent des motifs qui agissent sur ses déterminations. Il est semblable à une masse de matière sollicitée en plusieurs directions par différentes forces. La résultante de divers motifs détermine sa volonté; et le plus fort l'emporte nécessairement sur le plus faible.

Il y a des cas où l'homme délibère avec maturité, pèse les motifs et choisit; de même différents poids placés dans les deux plateaux d'une balance produisent, s'il sont à peu près égaux, des oscillations; et, enfin, l'un des plateaux finit par emporter l'autre. Les motifs se font équilibre, car s'ils étaient rigoureusement égaux, il n'y aurait aucune détermination. C'est le cas de l'âne de Buridan, qui placé entre deux bottes de foin également tentantes, et placées à une égale distance, ne pouvant choisir l'une plutôt que l'autre, n'en choisit aucune et se laisse mourir de faim. Mais il y a toujours un motif prédominant. Il ne faut pas chercher dans l'option une force propre que la volonté tirerait d'elle-même; ce serait un effet sans cause, un non-sens. Le motif qui détermine est toujours dû à un ensemble de causes produites par la masse des faits qui constituent l'individu tel qu'il est au moment de sa détermination.

On dit que nous pouvons violer les lois naturelles, ce qui prouverait notre liberté ; mais non, aucune loi physique ne peut être enfreinte, à moins d'un miracle. L'homme peut bien obtenir des combinaisons où

de diverses lois naisse une résultante; il peut intervenir dans le monde physique et y produire certains résultats. Reste toujours la question de savoir si son action à été libre ou si elle a été l'effet nécessaire des causes qui ont agi sur sa volonté.

M. H. Chavée soutient que la pondération des motifs d'agir accompagnée du sentiment de la responsabilité personnelle ne prouve pas la liberté dans ce qu'elle a d'essentiel. La liberté ne saurait se comprendre que par son opposition radicale avec la nécessité.

Or, la nécessité est le caractère de toute loi naturelle, et par la loi, on entend le mode d'action déterminé et constant d'une cause connue ou inconnue. C'est le propre de l'homme d'arriver progressivement à la connaissance positive et des lois qui régissent son propre être et de celles qui régissent les milieux où il est plongé. Avec la connaissance positive de la loi naturelle, avec la science, en un mot, commence chez lui la conviction du pouvoir qu'il possède de violer ces lois dans une mesure indéfinie. Alors, en effet, par une volonté efficace, il peut troubler l'ordre d'ailleurs fatal de la nature, et ce dérèglement volontaire porte le nom de *mal*. Seul, le mal prouve la liberté. Seule aussi la liberté explique le mal. Plus un homme a conscience et science des lois, plus il peut être mauvais, car toujours la liberté croît avec l'intelligence.

Mlle Louise Bader partage l'opinion de M. Morin, à savoir que l'homme est toujours commandé, dans l'ordre physique par sa nature organique, dans l'ordre moral, par les idées qui lui ont été inculquées, par le milieu dans lequel il s'est développé, par les exemples qu'il a reçus et les habitudes qu'il a contractées. Sa volonté est invariablement déterminée par l'intérêt le plus pressant. Sa raison n'est que l'auxiliaire de la passion bonne ou mauvaise qui le domine. Mais après l'apaisement de cette passion, la raison, revenue à elle-même, blâme ou justifie l'action commise sous cette pression.

De même que l'homme subit dans son être physique la fatalité de l'organisme, dans son être intellectuel la domination des principes; de même, dans son être affectif, il appartient à d'invincibles attractions. Il ne lui est pas facultatif d'éprouver ou de rejeter certains sentiments.

M. Herrenschneider pense que la question du libre arbitre ne peut être résolue sans remonter à l'origine de toutes nos actions; or, cette origine se trouve expliquée dans la connaissance de notre âme. En observant notre âme, nous voyons que les sentiments nous viennent des impressions; ils forment, sans notre initiative, un ordre moral que nous pouvons modifier.

Il y a en nous un ordre instinctif qui nous gouverne sans notre volonté. Le libre arbitre est donc combattu par notre nature intime; mais cela n'empêche pas que nous ayons également une action indépendante, une causalité libre. Lorsque nous pouvons faire attention ou ne pas faire attention, nous pouvons avoir une volonté ou ne pas en avoir; nous pouvons avoir un empire sur nous-mêmes, et nous gouverner, malgré nos entraînements. Nous avons dans la vie tant de difficultés à vaincre que si nous n'agissons pas par nous-mêmes, nous sommes emportés par les circonstances, tandis que si nous parvenons à les vaincre, nous faisons preuve d'une indépendance personnelle et d'un libre arbitre incontestable. En conséquence, la question du libre arbitre se complique d'une question psychologique.

M. Ed. de Pompéry croit qu'en principe, l'homme est un être spontané, et que par conséquent il agit d'après sa conscience. La vraie liberté consiste à agir conformément à sa nature; mais par l'idéal, par

l'amour du bien qui est dans l'homme, il peut arriver qu'il désire faire quelquefois un acte contraire à son intérêt particulier, c'est l'amour du bien, de l'ordre, de la justice qui est en lutte avec des passions inférieures. De même que l'homme se sent distinct du milieu infini dans lequel il est plongé, de même il se sent spontané et doué d'une certaine somme d'actions libres, de manière à pouvoir dire qu'il se détermine pour un motif plutôt que pour un autre. Il est très-faux de baser la morale sociale proposée à l'homme sur la faculté qu'il aurait toujours de faire le bien et le mal à son gré : car on ne tiendrait pas compte de l'organisation et du milieu. Il faut que la morale sociale ait une base certaine; et on ne peut poser cette base sur ce point insaisissable qui constitue la spontanéité humaine; la base certaine repose sur l'utilité ou la malfaisance des actes d'un individu eu égard au milieu social dans lequel il vit. Mais la morale rationnelle ne peut pas être basée sur cette doctrine en vertu de laquelle l'homme pourrait toujours, de son plein gré, faire absolument le bien ou le mal par plaisir de le faire; c'est une doctrine qui n'est fondée ni en vérité, ni en justice.

M. Bailleul soutient qu'il y a sans doute un grand nombre d'actes où l'homme n'est pas libre, et où il subit nécessairement une influence.

C'est ainsi que dans l'ordre physiologique il y a les mouvements involontaires de la vie organique, et les mouvements volontaires de la vie de relation. Dans l'ordre intellectuel et moral, l'organisation individuelle a une grande puissance sur la volonté, modifiée d'ailleurs par l'éducation, le milieu et mille circonstances. Mais y a-t-il des cas où l'homme puisse être considéré comme responsable? Y a-t-il une responsabilité morale ?

Un crime a été commis; la culpabilité s'appréciera-t-elle au point de vue unique de l'utilité sociale? Non. On se préoccupe avant tout de la moralité, c'est-à-dire du mobile de l'action et du pouvoir d'y résister. On ne condamnera jamais un accusé à une peine grave, sans la conviction qu'il était libre de ne pas agir, et qu'il a fait le mal sciemment.

Descendons dans notre for intérieur : quand nous violons la loi qui est en nous, et qui nous dirige habituellement, il y a un sentiment de réprobation, un reproche, bien autre qu'un simple regret d'avoir agi contre notre intérêt; et l'on ne se reproche que ce qu'on était libre de ne pas faire. C'est une vérité de sentiment et d'expérience, qui ne se démontre pas par des arguments métaphysiques.

Du reste, la conscience a plus ou moins d'autorité, la notion de la morale est plus ou moins étendue, selon que l'on croit ou non à la Providence et à une vie future. Otez cette croyance, la question de morale, considérée logiquement, se rabaisse à une question d'utilité. La loi intérieure, dépourvue de sanction, n'est plus qu'un grand préjugé; et l'homme, jouet d'une conscience qui l'aveugle et le tourmente, est inférieur, sous ce rapport, à la brute, qui obéit à un instinct, la dirigeant toujours selon son bien.

M. Charles Lemonnier applaudissait à tout ce que disait l'honorable préopinant tant qu'il n'a pas prononcé le mot de Providence; mais il est surpris qu'après avoir donné d'aussi bonnes raisons, il ait cru devoir appeler la Providence à son secours. Ce mot de Providence est vague ; il s'applique à beaucoup de notions hypothétiques, pouvant demeurer entièrement étrangères au fondement de la morale.

Ce qu'on a appelé depuis trois ou quatre ans la morale indépendante est, pour lui, une vérité acquise; il croit que la moralité humaine peut très-bien se fonder en dehors de toute théologie. Il n'est pas nécessaire

de prouver l'existence de Dieu ou de la Providence pour donner une démonstration de la science morale. M. Lemonnier ne dit pas que Dieu existe ni qu'il n'existe pas, que la Providence est un rêve, une illusion, non, mais il n'en a pas besoin ; la morale se tient par elle-même; elle n'est pas prouvée par Dieu, et c'est plutôt la morale qui prouverait Dieu. Ce qui doit préoccuper surtout, ce qui n'a pas encore suffisamment préoccupé la libre pensée moderne, c'est la recherche de la méthode à suivre dans la science morale. La méthode mathématique n'y est pas applicable, mais ce qui est moins applicable encore, c'est la méthode des naturalistes. Quand on fait de la morale une application de la science historique, elle devient non-seulement une science d'observation, mais aussi une branche de l'histoire naturelle, on établit les faits par série. C'est la méthode de Saint-Simon : dans cette méthode on prend les faits, on les range par séries de termes homogènes. Par exemple, on dit que la liberté de la femme est un fait actuel qui va croissant ; on en conclut que dans l'avenir elle sera encore plus libre ; la liberté de la femme est donc morale. L'immoralité du prolétariat n'est établie que parce qu'on le montre comme héritier de l'esclavage et du servage ; on dit alors que l'exploitation de l'homme par l'homme est un fait mauvais d'histoire naturelle. M. Lemonnier ne rejette pas la méthode d'observation, qu'on applique en faisant de la psychologie ; on ne fait pas toujours de l'expérimentation, parce qu'on ne peut pas toujours produire des phénomènes à volonté. Il y a bien des gens qui passent pour avoir fait de la méthode *à priori* comme Kant, mais qui ont fait aussi de la méthode d'observation. L'orateur à longtemps professé la morale qui se traduit par les séries historiques, pendant tout ce temps-là il a été déterministe; mais il est devenu partisan de la liberté après avoir été partisan du déterminisme.

La question du libre arbitre est donc celle de savoir si l'homme peut produire des lois justes ; si le culte de la justice est une duperie ou bien si véritablement la morale est le fondement de toutes les sciences; si la politique, l'économie politique doivent être des applications de la morale. Voilà la question, et elle est très-grave, car il est impossible d'établir la justice si on ne l'établit pas sur les fondements de la morale. Les doctrines les plus opposées parlent de la justice, ceux-mêmes qui nient la liberté parlent de la justice. Eh bien ! si nous posons cette notion de justice, il faudra s'entendre, car il y a justice et justice ; or, pour M. Lemonnier, la justice qui ne s'établirait pas sur la responsabilité de la liberté humaine ne serait pas de la justice.

L'application de la méthode d'observation au fait moral se fait très-bien dans le vulgaire, même chez les enfants. Il n'y a personne de nous qui, s'il lui était donné de remonter à ses premiers souvenirs, ne retrouvât ce premier éveil de la conscience humaine, cette affirmation de la morale. Il n'y a pas de si mauvaises lois qui ne soient fondées sur la justice ; on invoque la morale au moment même où on la viole. Il y a des actes que nous avons faits à certaines époques de notre vie, avec la croyance qu'ils étaient bons, et plus tard notre conscience, éclairée par des connaissances nouvelles les a trouvés mauvais. Qu'y a-t-il de commun entre tous les hommes de toutes les professions, de tous les degrés d'instruction, entre les différents états de conscience par lesquels un homme a pu passer? Il y a de commun qu'à toute minute des actes ont été jugés bons et jugés mauvais indépendamment de leur utilité ; et ceux qu'on a jugés bons, on les a jugés par là obligatoires, parce que l'obligation accompagne la notion du bien, et cette manière de sentir et d'affirmer est commune aux différents états de conscience par lesquels

on passe. Or, partout où il y a obligation, il y a responsabilité ; car dire que l'on doit, c'est dire que l'on est responsable. La véritable activité de l'homme, c'est une création, et pour si peu qu'il agisse, qu'il crée, il est responsable, autrement il n'y aurait ni mérite ni démérite ; c'est dans le fait d'observation morale que se trouve la démonstration de la liberté humaine ; si au contraire on cherche cette démonstration dans des raisons métaphysiques, on trouve à peu près autant pour que contre, et si l'on cherche à faire de l'observation pyschologique qui donne la démonstration de la liberté, on n'arrive à rien, parce qu'on n'a rien à répondre à celui qui dira : « Où est la preuve que ce n'est pas le fait d'une fatalité? Vous vous croyez libre, mais vous êtes organisé pour l'être ; vous faites l'hypothèse de la liberté, votre adversaire fait l'hypothèse de la fatalité. »

Ainsi donc, si l'on part de ce fait d'observation que tout homme affirme le bien, et qu'en l'affirmant il l'affirme obligatoire, et qu'en l'affirmant obligatoire il l'affirme responsable, c'est impliquer la liberté, c'est la notion morale par excellence, et il n'y a pas de créature humaine, de jury, de juge qui puisse condamner un homme s'il n'est pas responsable. Voilà la base de la morale. Donc l'homme est libre et actif, parce que s'il n'était pas actif, il n'y aurait pas de morale, et s'il n'y avait pas de morale, il n'y aurait rien ; il n'y aurait plus que la force, que la brutalité, mais pas de justice. Donc, le fait d'observation le mieux constaté, c'est le fait de l'existence de la loi morale, par conséquent de la liberté ; en d'autres termes, la liberté est le postulat de la loi morale.

M. Herrenschneider répond que si les métaphysiciens ne peuvent pas s'entendre et prouver un fait, cela ne veut pas dire que le psychologue ne puisse pas le faire. En réalité qu'est-ce que la certitude? Le résultat d'inductions, de probabilités, de raisonnements qui peuvent être trompeurs ; mais dans la perception, il n'y a pas d'erreur possible, et sans la perception nous ne pouvons savoir ce que nous sommes : « Il est certain, dit-il, que je fais attention, que je veux, quand je suis dans l'intention de faire quelque chose ; ce n'est pas de la fatalité. Si donc on veut arrêter tout raisonnement psychologique parce qu'on nie le fait intime que notre sens constate comme nos yeux constatent les choses extérieures, il n'y a plus de certitude possible. »

M. Ch. Lemonnier : L'observation psychologique conduit à des résultats certains ; seulement elle ne constate que ceci : dans le moment où je me crois libre, je vois avec certitude ce qui se passe en moi, et quand j'agis je vois que j'agis. Vous n'avez qu'à me dire : Choisissez une idée, et je ferai venir l'idée à volonté, car nous commandons à notre mémoire. Si vous me donniez l'ordre de me rappeler ce que je faisais hier à cette heure, je vous le dirais. Chacun de nous est en état de dire ce qu'il faisait hier. Voilà un fait de psychologie qui est constant ; mais je ne crois pas que psychologiquement nous voyions que nous sommes libres ; nous voyons que nous agissons, et nous voyons que nous croyons agir librement, spontanément, mais nous n'en avons pas de démonstration.

M. Herrenschneider pense qu'en morale comme en psychologie ou en métaphysique il faut se borner à ce qui est : « Quand je fais une action, aussi longtemps que je reste dans la perception du fait, ce n'est pas une conception, ce n'est pas un raisonnement, une hypothèse, c'est un fait que je constate, et si vous ne vous arrêtez pas là, les matérialistes, les panthéistes auront toujours raison contre vous ; car si vous leur dites : Je crois que je suis libre. Ils vous répondront : Pas du

tout, vous avez la perception, vous constatez le fait; vous n'allez pas plus loin, mais si ce fait est certain pour vous, il ne l'est pas pour tous. »

M. Ch. Lemonnier reconnaît que la psychologie mène directement à l'affirmation de l'existence du sujet. Il voit clairement qu'il se croit libre, mais il n'a pas la démonstration de sa liberté par la psychologie.

M. le Dr Bader croit qu'on a suffisamment déterminé le fondement de la morale dans la notion du juste. L'homme voit le bien comme il voit un beau paysage; mais peut-on baser aussi facilement la responsabilité sur cette notion? On peut être un sauvage et voir le bien dans l'action de manger son semblable ou de faire mourir un père trop âgé. On peut être élevé parmi des voleurs et voir le bien dans l'acte de voler, et le mal dans l'acte de ne pas voler, surtout si l'on doit être puni pour n'avoir pas volé. Le libre arbitre consiste à faire ce qu'on croit le bien, et le bien, c'est ce qui paraît le plus avantageux. Il est donc difficile de définir le libre arbitre.

M. Bailleul : Il faut toujours se poser cette question : Est-ce être libre que de faire après délibération ce que, à tort ou à raison, on croit le bien?

M. le Dr Bader : L'homme est toujours déterminé par l'idée du plus grand bien au moment où il agit.

(*La suite au prochain numéro.*)

PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DIVERSES.

Revue contemporaine : Des diverses manières de concevoir et d'expliquer la vie, par le docteur Debrou. — La philosophie positive, par H. Montucci.

La Philosophie positive : De quelques points de physiologie psychique, par E. Littré. — La morale dans la démocratie, par J. de Bagnaux. — Des mérites de l'amour-propre, par E. de Pompéry.

Journal des économistes : La liberté, l'obligation morale et le principe de dignité, par Courcelle Seneuil.

Revue des Deux-Mondes : Lettres sur la religion, réponse à M. Vacherot par M. l'abbé Gratry. — Le monde théologique, réplique de M. Vacherot. — Le christianisme et la société française, à propos du livre de M. Guizot, par Albert de Broglie, de l'Académie française.

Cosmos : Revue encyclopédique hebdomadaire des progrès des sciences et de leurs applications : La situation de l'enseignements supérieur. — Le matérialisme et la science. — Ablation et régénération des hémisphères cérébraux.

La Science sociale : Fourier et son école, par P. Forest. — Le progrès à rebours, par C. Pellarin. — La contrainte s'en va, par E. d'Herbinville.

La Morale indépendante : Polémique sur la morale : H. Martin et L. Jourdan. — Essai d'analyse de la notion de justice, par Ed. de Pompéry. — L'homme n'agit pas sans motifs, par A Louvet. — De l'utilité et de l'emploi de nos sens, par le docteur F. Voisin.

Le Monde maçonnique : De la philosophie, ou amour de la sagesse, par A. Guépin. — La ligue de l'enseignement et la franc-maçonnerie, par F. Favre.

L'Action maçonnique : Famille et liberté, par G. Lefrançais.

La Libre Conscience : Le rationalisme en matière religieuse, par H. Carle. — Morale et religion, par de Ricard. — Existence de Dieu, par Victor Everrep. — Avenir de la religion naturelle, par H Renaud. — Du divorce au point de vue moral, par Vidal.

La Solidarité : Bulletin du mouvement philosophique, par Ch. Fauvety. — Variations sur le spiritisme. — La science de l'Être, base des croyances religieuses. — L'agent universel, par Pezzani. — La morale au point de vue de la solidarité, par Fauvety.

La Pensée nouvelle : Ce qui cause l'illusion du libre arbitre, par A. Hergen. — La synthèse universelle, par Gustave Flourens. — La philosophie dans les journaux, par André Lefebvre. — La sagesse des anciens, par Yves Guyot — Le spiritualisme et l'idéal chez les Grecs, par Abel Deroux. — La morale utilitaire, par Yves Guyot. — La vie future, d'après Homère, par André Lefèvre. — La matière et le mouvement, par G. Flourens.

Le Magnétiseur : Preuve du magnétisme et moyen de se convaincre, par Raux.

La Revue magnétique : De l'incrédulité systématique. — Le magnétisme et la religion, par J. Gérard. — De la crédulité, par le même. — Recherches sur la circulation nerveuse, par Lucien Vinches.

Le Devoir, de Liège : L'armée et la civilisation. — E. de Girardin, et la morale, par de Pompéry.

Le Rationaliste de Genève : L'apologiste du diable, par Miron. — Voltairiens et métaphysiciens, *id.* — S'il faut une religion, par T. Valérius.

Il Libero Pensiero : Il matérialismo giudicato da Bacone, per C. Letourneau. — Il magnetologo, per Stefanoni Luigi. — Il positivismo metafisico.

Il Libero Pensatore : Dio e religione, studii storici, per de Cicco. — La libertà del pensiero, per Gilberto Govi. — Una lettera del generale Giuseppe Garibaldi al direttore del *Libero Pensatore*. — Dello sviluppo della morale nell' humanità, per Virgilio Estival.

Revue populaire : L'idée de l'Être, par le docteur Bader. — Le Souvenir, par Louise Bader.

Revue du christianisme libéral : Christianisme, protestantisme et progrès, par Alf. Kaufmann. — Des différences dogmatiques de l' orthodoxie et du libéralisme, par E. Paris.

Revue de Belgique : De l'utilité du théâtre, par Emile de Leveleye. — Poésie par Ch. Potvin.

The Westminster Review : Art AndrMorality. — Mr. Darwins Theories. — Theology and Philosophy.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont, et Ce, 12. rue du Bac-d'Asnières

2

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE,
DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

Louis-Auguste MARTIN

STÉNOGRAPHE DU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

2e Livraison (Mai-Juin)

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

Et Librairie ERNEST LACHAUD

Place du Théâtre-Français, 4

1869

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Mai-Juin 1869.

ENSEIGNEMENT

HORACE PHILOSOPHE

Leçon de M. E. Havet au Collège de France.

Tout le monde sait qu'Horace a de la philosophie dans un certain sens du mot, si l'on entend par là de la sagesse, de la réflexion, une philosophie qui ne se laisse pas emporter aux premières impressions de l'âme, qui tâche de bien faire.

La philosophie était chez les anciens une doctrine faisant à ceux qui la suivaient une vie un peu à part de la vie des autres, vie que plus tard, dans le monde chrétien, on a appelée la vie spirituelle, qui s'écartait des idées en quelque sorte naturelles, et était marquée chez quelques-uns par une certaine façon de vivre extérieurement. Horace ne va pas jusque-là ; il ne fait pas profession de philosophie, mais il a une sorte de foi philosophique née du simple bon sens et de la réflexion.

Quant à sa religion, c'est la religion de Rome, c'est la religion de l'empereur. Il y a telle ode, qui est un appel à un retour des idées religieuses, à de certaines vertus morales que l'imagination associait volontiers, comme le faisait la tradition, à ces croyances religieuses : « Romain, dit-il, tu paieras, quoique innocent, les fautes de tes pères, si tu ne rétablis pas les temples que les guerres civiles ont ruinés et avec les temples les anciennes mœurs. » Plusieurs odes ont au plus haut degré ce caractère religieux. Quelques-unes sont des chants sacrés. Après avoir exposé les signes

qui annoncent à Rome la colère des dieux, il propose des prières pour les conjurer, des invocations à tous les dieux qui peuvent rendre à Rome ce que les crimes de la génération qui a fait la guerre civile lui ont enlevé, et parmi ces dieux le premier, le plus puissant, c'est César lui-même, représentant et envoyé des dieux. Il compose des chants alternatifs pour un chœur de jeunes garçons et de jeunes filles, s'attribuant par là une mission patriotique et religieuse. Il dit aux jeunes filles qu'un jour, quand elles seront femmes et mères, elles se souviendront d'avoir porté aux dieux les prières de Rome en obéissant à l'inspiration du poëte Horace.

Il avoue que dans sa jeunesse il était un adorateur un peu tiède, ne fréquentait pas trop souvent les autels des dieux, et suivait les errements d'une sagesse insensée et de l'incrédulité d'opinion. Mais Jupiter lui-même, par un coup de tonnerre qui faillit le tuer, l'a rappelé à lui et aux dieux.

On n'est pas obligé de prendre tout cela comme exprimant à la lettre le sentiment d'Horace et particulièrement son désaveu d'épicurisme et d'incrédulité, qui se fait sentir dans d'autres pièces où l'on voit bien qu'il n'est pas véritablement dévot. On ne peut pas dire cependant qu'il ne soit pas du tout sincère dans ses hommages aux dieux. Chez les anciens la religion se confondait tellement avec le culte même de la patrie que ces deux choses ne se séparaient pas facilement.

Après une première éducation à Rome, qui avait été toute littéraire, Horace fut envoyé par son père à Athènes où il se livra à la philosophie. Il dit lui-même : « La sage Athènes, la bienfaisante Athènes a ajouté un peu de sagesse à ce que j'avais appris; elle m'a enseigné à distinguer ce qui est droit de ce qui ne l'est pas, à chercher, sous les ombrages de l'académie, la vérité :

Adjecere bonæ paullo plus artis Athenæ;
Scilicet ut vellem curvo dignoscere rectum
Atque inter silvas Academi quærere verum.

Il faut distinguer la philosophie des odes et la philosophie des *sermones*, c'est-à-dire des satires et des épîtres. La philosophie des odes est solennelle, on y trouve encore les fictions de l'imagination à côté des croyances religieuses. Il y rend même hommage à un Dieu suprême vers lequel consentait à retourner la pensée de ceux qui étaient religieux philosophiquement, c'est-à-dire en réfléchissant.

Voici comme il s'exprimait en parlant d'un Dieu suprême : « Qui pourrait-on chanter avant celui par qui commencent toutes les louanges. » Ce qui rappelle Virgile : *Ab Jove principium, — Jovis omnia plena*. Le Dieu d'Horace, c'était le principe universel, son Jupiter s'appellera plus tard dieu. C'est le père du monde, qui gouverne les hommes et les dieux, qui soumet à un cours régulier les saisons, la terre, la mer et le ciel. Il n'y a rien de plus grand que lui, rien qui l'égale, rien même qui en approche ; et, cependant, Pallas occupe auprès de lui la première place. Cette place donnée à la déesse de la sagesse et de la paix est la même que celle donnée par Philon au Verbe de Dieu, à l'envoyé de Dieu.

Horace déclare que Jupiter partage le monde avec Auguste, ayant César pour second :

Tu, secundo Cæsare, regnes.

et que tandis que César et Auguste gouvernent la terre, Jupiter promène sa foudre dans l'Olympe.

Grégoire de Naziance, dans un passage cité par Bossuet (*Politique tirée de l'Écriture sainte*), adresse le même langage aux empereurs chrétiens ; il leur dit que Dieu les a associés à sa puissance ; qu'il se réserve le ciel et leur abandonne la terre.

Horace a consacré une idée très-répandue, celle de la jalousie des dieux contre les ambitions humaines, comme celle d'avoir franchi la mer. Mais d'autres fois, il exprime une morale religieuse très-pure, comme cette pensée qu'on retrouvera dans Ovide et qui était un lieu commun de la philosophie antique, savoir que les dieux ne demandent pour tous sacrifices que la piété, l'innocence, la bonne foi.

On peut assimiler à la philosophie religieuse cette morale stoïque, exaltée, qui, sans faire intervenir le divin, l'élève cependant au-dessus de la nature. Horace appelle heureux non pas celui qui possède des vases d'or, mais celui qui sait user sagement des présents des dieux, qui sait supporter la dure pauvreté. Il peint le juste qui ne fléchit jamais dans sa résolution, qui ne s'émeut ni des ordres d'un tyran, ni des cris d'une populace ameutée, exaspérée, *justum et tenacem propositi virum* ; ce sera plus tard le martyr devant le tribunal d'un proconsul, ou dans l'arène remplie d'un peuple en fureur.

Ce stoïcisme se retrouve au moyen âge, dans cette parole de saint François d'Assise : « Si la fortune se retire, je lui rends ce

qu'elle m'a donné, je m'enivre de ma vertu et j'épouse la pauvreté sans dot. »

Cette philosophie stoïque n'était pas précisément la philosophie pratique d'Horace ; c'est dans des vers d'une familiarité, d'une modestie de tour et de rythme, c'est dans ses satires et dans d'autres écrits qu'il faut chercher sa vraie philosophie. Ses *sermones* sont véritablement en effet des sermons familiers ; ils ont presque toujours pour sujet une prédication morale qui ne s'impose pas, qui ne tombe pas du haut d'une chaire sacrée, mais dans laquelle on invoque, cependant, quelques-uns de ces principes philosophiques qui caractérisaient la philosophie ancienne et avaient mérité à ses doctrines le nom de dogmes, auquel on donna plus tard un sens en quelque sorte sacré.

Il y a, chez Horace, une part dans sa philosophie pour les dogmes stoïques et pour quelques-uns de l'école d'Épicure. Dans une de ses satires il combat, avec son bon sens ordinaire, le dogme stoïque qu'on a appelé paradoxe, celui de l'égalité des fautes, suite d'une sorte d'exaltation morale, qui ne souffre l'idée d'aucun péché.

Ailleurs, il prend pour son propre compte un autre dogme stoïque, c'est que tous les hommes sont pécheurs ; comme nous dirions en langage chrétien, il disait : Tous les hommes pèchent contre la sagesse, — tous les hommes sont insensés : *Omnes insani, omnes stulti*. Il passe en revue les passions de l'homme pour montrer qu'elles le jettent dans des excès, dans des folies, et le font aller en sens contraire ; mais qu'on peut leur appliquer ce qu'on dit de la colère : « C'est un délire qui ne dure pas longtemps. »

Dans le livre II se trouve l'histoire touchante, morale et religieuse du philosophe athénien Polémon. Jeune et riche il vivait dans la débauche. Un matin, à la suite d'une longue nuit passée en plaisir, ayant besoin de s'étourdir et de faire du bruit, il parcourait avec ses compagnons et des courtisanes les rues d'Athènes ; il arriva ainsi, au moment où le soleil se levait, devant l'école du philosophe Xénocrate dont la sagesse imposante, douce et persuasive édifiait Athènes. Ce jeune homme, sur le seuil de cette école, éprouva ce qu'un débauché d'un autre temps aurait éprouvé devant une église. Il entre et se trouve au milieu d'un sermon, car les leçons philosophiques, lorsqu'elles touchaient à la morale, éaient de véritables sermons ; il écoute et peu à peu il est touché

des paroles de sagesse qui entrent dans son âme; alors, il prend conscience de lui-même, range ses vêtements d'une manière plus décente, rejette la couronne de fleurs qui ornait sa tête, enfin, il devient l'un des plus dociles auditeurs de ce philosophe, et philosophe lui-même. On trouve beaucoup d'aventures de ce genre dans les légendes des saints; et le mot conversion exprime précisément ce brusque phénomène.

Ailleurs, Horace se fait faire la leçon à lui-même par son esclave; celui-ci soutient ce paradoxe stoïque, savoir : que les hommes sont le jouet de leurs passions, ne sont pas libres; qu'il n'y a de libre que le sage. Il prouve à son maître que n'étant pas plus sage que son esclave, il n'est pas plus libre, et il le fait passer par toutes les preuves de sa servitude.

Dans l'épître VI, il traite cette grande thèse philosophique consistant à ne se laisser transporter pour rien, c'est le sens des mots : *Nil admirari*. Là sont combattus successivement tous les faux désirs, tout ce qui trouble l'âme. Il s'élève contre ceux qui, dans la vertu, ne voient qu'un mot (*virtutem verba putas*), et il ajoute que, même dans ce cas, il faudrait encore être sage. Il flétrit l'excès de certains riches, leur luxe insolent, leurs débauches de table et, avec un accent presque religieux, il leur dit que les vapeurs de la bonne chère et du vin étouffent en eux l'étincelle divine. Quand ces riches, que nous a peints Salluste, ne pouvant venir à bout de leurs richesses, lui demandent : « Que veux-tu que nous fassions de notre argent? » Il répond : « Et pourquoi donc y a-t-il des gens dans la détresse? Pourquoi y a-t-il des misérables quand tu es riche? Ne peux-tu rien faire pour eux, pour les dieux et pour la patrie? » Voilà de quel ton il faisait ce qu'on peut appeler des sermons contre les débauches du temps.

Il s'attaque plusieurs fois aux superstitions; la philosophie les poursuivait alors obstinément comme la cause la plus dangereuse des troubles de l'esprit humain, on le voit par le livre de Lucrèce. Horace le fait avec circonspection, craignant de rien dire d'irréligieux. Il reprend le lieu commun du sacrifice d'Iphigénie, exemple souvent cité pour montrer les aberrations où l'âme humaine peut être entraînée.

La philosophie était donc chez les anciens une sorte de prédication, un gouvernement spirituel. Horace disait que toutes les fois qu'il était sur son lit de repos, ou qu'il se promenait dans le Portique, il rentrait en lui-même et faisait des réflexions sur sa conduite et

sur les moyens de s'améliorer. Dans la satire VI, où il peint sa vie de campagne au milieu de ces innocentes douceurs qu'il a décrites avec tant de charme ; au moment où il se met à table devant un repas frugal avec quelques amis, on cause, non pas de la maison ni de la campagne, mais on examine des questions plus intéressantes, comme celle de savoir si c'est la sagesse ou si c'est la richesse qui fait le bonheur? quel est le souverain bien? etc. Voilà des conversations qui ne nous occupent guère aujourd'hui au dessert et au salon, en sortant de table.

Horace est tellement préoccupé du soin de conduire sa vie qu'il en parle même à l'intendant de son petit domaine ; il lui dit : « Voyons qui s'aime le mieux de nous deux, de toi, en sarclant mon champ, et de moi, en sarclant mon âme ? Et qui sera en meilleur état d'Horace ou de son bien? » Il confessera ailleurs ses faiblesses; il écrira à un ami qu'il se trouve faible, qu'il n'a pas fait assez de progrès dans le bien, qu'il est en proie à la plus grande tristesse parce que sa conscience n'est pas satisfaite. Il témoigne par là des habitudes et du tour de son esprit. Il nous apprend aussi qu'il y avait de la philosophie un peu partout ; qu'elle s'étendait au moins dans les grandes villes. Ainsi, il y avait à Rome des philosophes populaires, les *Cynici*, secte stoïque moins posée, moins élégante, moins soignée dans sa mise et dans sa tenue que les stoïques proprement dits : on les a comparés aux moines mendiants. Ils allaient par les rues avec leurs besaces, et les polissons de la ville couraient après eux et leur tiraient la barbe. C'est qu'ils n'avaient pas, comme ceux qui leur succéderont plus tard, un caractère sacré, pouvant les protéger contre les insultes.

Les Épîtres d'Horace nous montrent la vogue de la philosophie à cette époque; on y voit que presque tous ses amis philosophaient, et étaient pénétrés des leçons socratiques. L'un d'eux partant pour faire la guerre en Asie, Horace lui demande : « Que vas-tu faire de ta bibliothèque de philosophe? » Dans une de ses épîtres il dit à un ami qu'il est temps de philosopher, d'être sage : « Pour égorger les voyageurs, dit-il, le brigand se lève avant le jour, et toi, quand il s'agit de te sauver toi-même (*ut te ipsum salves*, expression qui revient souvent chez les philosophes), tu ne consentirais pas à t'éveiller? Si tu n'appliques ton esprit à des pensées et à des occupations honnêtes, ce sera la haine ou l'amour ou quelque autre passion qui te tiendra éveillé. C'est être à moitié de la tâche que de l'avoir commencée. Mets-

toi donc à l'œuvre et excite-toi à être sage. Celui qui ajourne l'heure de bien vivre est comme le paysan attendant que la rivière ait fini de couler; elle coule, et elle coulera sans fin. C'est pendant que tu es jeune, que ton cœur encore pur doit s'abreuver d'utiles conseils; c'est maintenant qu'il faut t'abandonner à la conduite du sage, à la direction des philosophes. »

Ce passage se rapporte au même ordre d'idées auquel appartiennent les sermons de nos prédicateurs sur le retardement de la pénitence.

Ce sont évidemment les mêmes préoccupations.

Dans la seconde épître du second livre, il écrit à un ami : « Si tu te sentais atteint d'une soif perpétuelle (d'hydropisie), tu ferais bien vite venir le médecin; eh bien! quand tu te sens une soif perpétuelle dans l'âme, quand tes désirs sont sans fin, que ne vas-tu t'en confesser à quelqu'un?... »

Horace demande à Tibulle s'il ne philosophe pas dans ses bois, et il lui souhaite une vie sage, heureuse, dans des termes qui présentent un caractère religieux : « Au milieu de tes espérances, de tes soucis, de tes craintes, de tes emportements, regarde comme le dernier chacun des jours de ta vie; et reçois-le avec reconnaissance comme une faveur inattendue. »

> Inter spem curamque, timores inter et iras,
> Omnem crede diem tibi diluxisse supremum :
> Grata superveniet quæ non sperabitur hora.

Il écrit à un ami en voyage que le bien ne se trouve nulle part; qu'il est dans une simple bourgade en Italie, si on s'y plaît avec une âme égale.

Enfin, dans son épître à Quintius, sa prédication atteint à ce qu'il y avait de plus élevé dans la doctrine stoïque. Il dit que la philosophie est tenue de donner le vrai bonheur, et ce bonheur est dans l'honnêteté sincère, profonde d'une âme qui est véritablement dégagée de tout mauvais désir, de toute mauvaise attache, qui est vraiment libre. Ici, il fait sans doute allusion soit à un passage de la tragédie des *Bacchantes* d'Euripide, soit à une pièce d'Eschyle sur le même sujet, que nous n'avons pas. *Bacchus*, sous les traits d'un mortel, est amené devant Penthée, roi de Thèbes, et là il subit un interrogatoire et confesse sa foi : « Penthée, quel indigne traitement dois-je attendre de toi? — Je t'enlèverai tes biens. — Quoi! mes troupeaux, mes terres, mon argenterie, mes meubles?

Tu peux les prendre. — Je chargerai de fers tes pieds et tes mains et te retiendrai dans une prison cruelle. — Mais le Dieu lui-même, quand je le voudrai, me délivrera. « Cela veut dire, ajoute Horace, je mourrai ; la mort est le terme de toutes choses : *Mors ultima linea rerum est.* »

C'est la même réponse que feront les premiers martyrs chrétiens devant les proconsuls. On voit quel souffle d'indépendance généreuse et profonde courait alors le monde, puisqu'elle se trouve marquée dans Horace, ce poëte léger qui n'avait pas la prétention d'être un sage. D'où il faut conclure qu'une certaine partie des hommes qui pensaient alors étaient préparés à ce que sera plus tard la vie spirituelle, la vie dévote. Pourquoi cela ? Précisément parce que la pensée n'avait pas d'issue ; parce que la liberté avait disparu du monde, de la Grèce d'abord, puis de Rome. L'homme se repliait sur lui-même, se renfermait dans la vie spirituelle pour obtenir en soi l'amélioration qu'il ne pouvait attendre du dehors.

L'état de servitude, d'inégalité, d'oppression, donnait toute liberté aux excès de puissance et de fortune de la part des empereurs, des proconsuls, des classes élevées. Dans chaque maison riche les esclaves étaient soumis à un joug auquel le joug politique n'approchait pas. C'était partout un déchaînement de mauvaises passions contre lequel les philosophes réagissaient par un appel désespéré à la sagesse, à la pensée intérieure pour tâcher de se gouverner, de se conduire soi-même. Non que cette philosophie-là soit jamais hors d'usage : dans des situations meilleures, il y a toujours profit à philosopher. Lorsque les passions contre lesquelles les philosophes d'alors s'efforçaient de prémunir les âmes, quand les maux dont il cherchaient à les guérir, n'ont plus les mêmes dangers, il est bon de philosopher encore dans une certaine mesure, sans pour cela que la vie spirituelle occupe à elle seule une portion considérable de la littérature ; et sous ce rapport on ne trouvera pas de meilleur maître qu'Horace : si ses sermons sont familiers, par cela même ils sont plus sages ; parce que ce sont les sermons d'un homme qui conseille les autres et lui-même, qui étudie en lui l'âme humaine avec une parfaite sincérité et même avec une parfaite humilité.

DE L'ÉDUCATION DES FEMMES

Conférence de M. Emile Deschanel.

Dans une de ses spirituelles conférences sur le « Mal qu'on dit des femmes, » M. Emile Deschanel a touché incidemment aux questions de l'éducation des femmes, de leurs droits et de leurs devoirs.

Le premier devoir des femmes, à son avis, est de s'instruire d'abord pour elles-mêmes, et ensuite pour diriger l'éducation de leurs enfants. Ce sont les femmes qui font les hommes ; par conséquent, il importe qu'elles soient assez éclairées pour ne pas les mettre dans une fausse voie dès le début. Il ne s'agit pas de faire des femmes savantes, mais de faire des femmes instruites dans le sens étymologique du mot *instructæ*, c'est-à-dire armées. Armées contre quoi? Armées contre tout; armées contre l'oisiveté d'abord, puis contre l'ennui, le véritable serpent, le véritable tentateur; armées contre les passions, contre les préjugés, contre les idées fausses, dont certaines gens sont tellement nourris et fanatisés, qu'ils ne peuvent pas supporter des idées contraires. Il faut aussi que les femmes soient armées pour les luttes de la vie, pour être nos compagnes, nos associées, pour partager nos sentiments, nos idées, ou, si elles ne les partagent pas, pour pouvoir les discuter librement comme des êtres raisonnables; ou, si elles les partagent, pour prendre part soit à nos victoires, soit à nos défaites, à nos victoires pour en être fières, à nos défaites, pour nous en consoler.

C'est surtout en qualité de mères qu'elles doivent être pourvues d'une instruction solide, saine et libérale, afin qu'elles en allaitent leurs enfants. C'est le moyen le plus sûr pour prévenir les révolutions, et ne faire que des évolutions sociales par des progrès accomplis d'une manière rationnelle et pacifique. Il faut qu'elles sachent bien d'abord où est la vérité, afin de pouvoir le dire à leurs enfants; qu'elles connaissent tous leurs devoirs, pour pouvoir enseigner les autres, et tous les droits qu'elles peuvent exercer.

Des esprits très-éminents et très-pratiques, dans le pays le plus

pratique du monde, en Angleterre, se sont occupés de la question des droits politiques, des droits électoraux des femmes, qui font rire beaucoup de gens dans notre pays. M. Deschanel ne verrait rien ni d'injuste, ni de choquant, ni de contraire aux bienséances les plus délicates et les plus pudiques, lorsque des femmes majeures, et surtout des mères de famille, iraient silencieusement, dans une salle réservée pour elles, déposer un bulletin dans l'urne.

Revenant à l'éducation et à l'instruction qu'on doit donner aux femmes, il rappelle l'heureuse initiative de madame Elisa Lemonnier qui eut l'idée, il y a quelques années, de fonder l'admirable institution des écoles professionnelles. Là des jeunes filles du peuple, des petites bourgeoises viennent s'instruire dans toutes les professions les plus lucratives, qui peuvent remplacer pour elles le travail si ingrat de l'aiguille, réduit à rien aujourd'hui par les machines à coudre ; là on leur met dans les mains des instruments de travail au moyen desquels elles seront préservées de la misère et peut-être de la mort. Il est du devoir de tous les gens intelligents, de tous les hommes et de toutes les femmes qui ont un peu de cœur, de venir en aide à cette institution, d'y coopérer.

Ce qu'il faut encore, c'est le renouvellement de l'éducation générale des femmes; il importe de leur donner une éducation laïque, inspirée de l'esprit moderne, et non de l'esprit du moyen âge. Des pères de famille croient bien faire en mettant leurs fils au lycée, et leurs filles au couvent. Les uns reçoivent une certaine éducation rationnelle, philosophique, apprennent une morale appuyée sur elle-même; tandis que les autres ont une éducation morale appuyée sur des croyances plus ou moins discutées, qui, à un moment donné, peuvent tomber et laisser alors la morale sans appui et sans tuteur. Il en résulte encore que les hommes sont d'une croyance, et les femmes d'une autre; car un bien petit nombre de celles-ci développent leur esprit par elles-mêmes, pensent par elles-mêmes, suivent le mouvement général du siècle, de la science et de la raison. Ainsi l'éducation des couvents n'étant pas conforme à celle qu'on donne dans les lycées, prépare la guerre dans les ménages; et c'est déjà une triste chose qu'un ménage dans lequel il ne peut y avoir échange d'idées sur les sujets les plus sérieux et les plus intéressants de la vie. Des ménages ainsi faits ne sont que des unions de corps, chose misérable et brutale! Il faut donc qu'il puisse y avoir échange d'idées entre époux et épouses; il faut que, sans imposer l'un à l'autre ses idées, ils puissent au

moins les comprendre assez pour les discuter, sans quoi le mariage n'est qu'un divorce intellectuel et moral.

PHILOSOPHIE DE L'ASTRONOMIE

Conférence de M. Camille Flammarion.

Dans une de ses dernières conférences, M. Flammarion s'est posé cette question qu'on s'est posée depuis qu'il y a des hommes sur la terre : Comment le monde a-t-il commencé, comment doit-il finir? Toutes les religions l'ont résolue, chacune selon son caractère. Les religions ont passé, l'astronomie reste. C'est à cette science qu'il est réservé désormais de nous instruire sur nos propres destinées comme sur celles de l'univers tout entier; c'est elle aujourd'hui qui gouverne la philosophie véritable; c'est elle dont le flambeau peut seul nous éclairer comme un fanal lumineux. C'est elle enfin qui, sur les ruines de la vieille métaphysique et des illusions disparues, va s'asseoir pour régner en souveraine sur le monde de la pensée. Le premier point sur lequel il importe de nous entendre tout de suite, c'est que nous ne pouvons plus désormais généraliser l'idée du commencement et de la fin du monde à l'univers entier. Pauvre globe perdu, jeté dans l'immensité d'une myriade de mondes analogues au nôtre, notre terre n'est qu'une partie infinitésimale de la création; son commencement et sa fin n'intéressent que nous. Le système de l'humanité n'est point du tout rattaché au ciel ni dans son présent, ni dans son passé, ni dans son avenir. Que notre humanité périsse, le ciel ne tombera pas pour cela, et ne sera pas troublé par un aussi futile événement. En observant la situation de la terre dans l'espace, nous voyons que toutes les croyances qui donnaient jadis tant d'importance au globe terrestre sont absolument fausses.

Quand nous avons fait un peu d'astronomie, que voyons-nous? Nous voyons le Soleil, globe immense, central, puis quatre petits globes : Mercure, Vénus, la Terre et Mars aussi insignifiants les uns que les autres; au delà il y a Jupiter, Saturne, Uranus et Neptune. Si dans ce groupe de huit globes, quatre petits et quatre gros, nous prenons le nôtre, la Terre, nous voyons qu'il est 1,400,000

fois plus petit que le Soleil, qu'il est 350,000 fois moins lourd, qu'il circule autour de lui avec la vitesse énorme de 660,000 lieues par jour, à 38 millions de lieues du Soleil; ce qui nous montre que le Soleil n'a pas été fait pour la Terre; et que si celle-ci disparaissait, ce serait un événement moins important que nous le croyons. Elle est, ensuite, 1,400 fois plus petite que Jupiter, 900 fois plus petite que Neptune. Il n'y a donc que ses habitants qui peuvent la trouver importante.

Nous voyons plusieurs millions d'étoiles au moyen du télescope; nous voyons des planètes circuler autour du Soleil avec nous, mais nous ne sommes connus que de quatre mondes. Les habitants de Mercure nous voient comme nous voyons Saturne à minuit. Au milieu de leur nuit, ils voient une étoile brillante dans le genre de Saturne, c'est la Terre. Les habitants de Vénus nous voient comme nous voyons Jupiter. Les habitants de Mars nous voient comme nous voyons Vénus, c'est-à-dire que nous sommes pour les habitants de Mars, l'étoile du matin et du soir. Peut-être se mettent-ils à genoux devant nous, et s'imaginent-ils que nous sommes en paradis parce que nous brillons le soir. Voilà donc Mercure, Vénus et Mars qui nous connaissent.

Quant aux habitants de Jupiter, ils ne nous voient que tous les mois pendant quelques jours, au moment où le Soleil vient de se coucher.

Donc, quatre mondes habités peuvent nous connnaître, le reste ne nous connaît pas et ne peut s'occuper de nous. Mais si la Terre est connue de quatre mondes, ses habitants ne leur sont pas connus; et si, par hasard, un astronome de Jupiter disait qu'il y a des habitants sur notre globe, les habitants de Jupiter se moqueraient de lui, en disant qu'il est impossible que ce petit fragment, comme il leur apparaît, soit habité, surtout par des êtres raisonnables. Quant aux étoiles, aucune ne peut nous voir; pour elles le Soleil est une étoile, et les autres planètes leur sont invisibles.

Ainsi quand la fin du monde arrivera pour notre globe, personne dans l'univers ne s'en apercevra: les étoiles ne tomberont pas du ciel, le bon Dieu ne descendra pas sur les nues, le cataclysme ne sera pas général, et le ciel restera étranger à cet événement. Il était important d'établir ce point avant d'aborder la question de la fin et du commencement du monde.

Après avoir rapporté les diverses traditions sur l'origine et la

fin du monde, M. Flammarion termine sa Conférence en donnant son opinion personnelle sur ce sujet :

« Après la disparition du Soleil, dit-il, la Terre, ne trouvant plus les éléments de son existence, et devenue inhabitable, voyagera dans les déserts de l'espace, comme la Lune; ou elle sera morcelée en fragments, en poussière, et existera sous la forme des aérolithes vagabonds. Mais quand le monde planétaire, quand le Soleil lui-même, auront cessé d'exister, d'autres mondes naîtront dans la vaste étendue; d'autres soleils illumineront d'autres terres d'autres soirs et d'autres matins accompagneront ces jours futurs; d'autres humanités se formeront. La vie s'agitera dans la nature, mais ce ne sera plus la nôtre, et nul ne peut dire dans quelles conditions les mondes nouveaux existeront. »

« Ainsi, il n'y aura pas de fin; les humanités succéderont aux humanités, au sein de l'éternité infranchissable; car notre existence actuelle est comme une goutte d'eau dans l'Océan; l'histoire de la Terre, malgré ses milliers de siècles ne sera jamais qu'un épisode infiniment petit dans l'histoire universelle du Ciel. Où serons-nous et que serons-nous dans les époques futures? La nature développera des manifestations inconnues, tandis que les mouvements célestes se perpétueront sans fin dans l'espace.

« C'est devant cette contemplation que nous reconnaissons surtout notre insignifiance dans l'univers, et notre ignorance; mais il vaut mieux se reconnaître si petit et si ignorant que de s'imaginer avoir une vaine importance et de croire qu'à la fin de notre pauvre humanité, le jugement de Dieu détruira le ciel entier pour donner à nos âmes une habitation désormais immuable et éternelle. Il n'y aura pas de cataclysme universel. Mais c'est dans des millions de siècles que le soleil sera incapable de nous donner de la chaleur et de la lumière. D'ici là il y aura bien des révolutions géologiques, bien des déluges; mais, puisque nous avons vu que notre monde se renouvelle tous les 30,000 ans avec les mêmes événements et les mêmes personnages, permettez-moi d'ajouter que sans doute, dans 30,000 ans, nous nous retrouverons ensemble, dans cette même salle, dans cette même capitale, nous serons peut-être un peu plus avancés qu'aujourd'hui dans la connaissance des causes qui amènent la fin des mondes. En attendant, nous pouvons nous dire, non pas adieu, mais au revoir. »

LA MORALE ET LE DOGME

Conférence de M. J. Simon.

Dans une Conférence qui a eu un grand et légitime éclat, M. J. Simon a nettement séparé la notion de justice des conceptions religieuses. En voici un passage que nous empruntons à la *Revue des cours littéraires* :

« Il ne manque pas d'esprits pour soutenir que la justice dépend du dogme, et pour ajouter que si ceux qui n'admettent pas le dogme croient pourtant à la justice, ils y croient, suivant le mot consacré, par une heureuse inconséquence.

« *Je ne laisserai pas passer cela ; non, en vérité, je ne le laisserai pas passer sans protestation, et j'y suis d'autant plus obligé que j'ai moi-même, et j'en ai grand regret, usé autrefois de ce genre d'argument qui est redoutable* et qui consiste à dire : Si vous n'admettez pas tel principe, vous n'avez pas le droit d'admettre telle conséquence, et si vous admettez cette conséquence, de deux choses l'une, ou vous manquez de raison, ou vous manquez de bonne foi. Parle-t-on, dans une assemblée, d'athéisme et de matérialisme, aussitôt il se trouve des spiritualistes pour s'écrier : Le matérialisme est la négation même de toute morale, il est impossible d'avoir une morale si l'on est matérialiste ! Et les applaudissements d'éclater avec une unanimité touchante. Et pourtant, quoique populaire, l'argumentation ne vaut rien. Quand il n'y aurait à y répondre que par un fait, par un grand fait, à coup sûr il suffirait de citer l'école stoïcienne. A mon profond chagrin, je vous l'avoue, l'école stoïcienne est une école matérialiste, mais où trouver une morale, et plus fortifiante, et plus noble, et plus pure? Le nom même du stoïcisme est devenu synonyme de vertu austère et désintéressée.

« J'abandonne donc cet argument inintelligent et qui ne prouve rien, et je prends la question par cet autre côté : vous voulez que la morale soit une conséquence de l'existence de Dieu, et vous dites : Je sais qu'il y a un Dieu, que ce Dieu est parfait, donc il y a une morale; et à supposer qu'il n'y ait pas de Dieu et un Dieu parfait, il ne saurait y avoir de morale.

« Mais alors, c'est donc la volonté de Dieu qui fait la morale ? Eh bien ! je le nie de la façon la plus absolue. Il n'y a pas, il ne

peut y avoir une volonté qui fasse la morale, pas plus qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir une raison qui fasse un axiome.....

« Il serait absurde de dire que tout ce qui commence d'exister a une cause, parce que cela convient à Dieu, et qu'il en serait tout autrement si cela ne lui avait pas convenu, car si une fois on dit cela, c'est exactement comme si l'on disait qu'il n'y a pas de logique. La raison ne peut pas à ce point se jouer d'elle-même.

« Et de même, soutenir que le bien est le bien, non pas parce qu'il est le bien, mais parce qu'il y a un Être absolu qui veut que ce soit le bien, et pourrait faire, si seulement il le voulait, que le bien soit le mal, c'est nier le principe du bien purement et simplement et supposer une chose qui ne peut pas être, et qui ne peut pas être conçue; c'est l'absurdité même.

« Je voudrais bien voir le philosophe qui serait arrivé à établir qu'il y a un Dieu juste en ne partant pas de l'idée de la justice. Et sur quoi, philosophe, lui dirais-je, t'es-tu appuyé, sur quel terrain solide tes pieds ont-ils reposé, où est donc le sol sur lequel tu établis ton levier ? Quoi! tu affirmes que Dieu est juste, et tu n'as pas l'idée de justice ? Et tu ne t'aperçois pas que tu ne sais plus ni raisonner ni parler, et que les mots n'ont plus de sens dans ta bouche ?.....

« C'est confondre les termes, ne pas les entendre, que de ne pas savoir que, suivant les paroles de Rousseau, un cœur droit est le premier organe de la vérité, et que, pour arriver à la contemplation du bien, personnifiée dans l'être qui a produit l'univers, il faut commencer par en trouver l'impérissable image dans la raison humaine.

« Quand, au lieu du devoir on envisage principalement la peine ou la récompense qui en doit être la sanction, on abaisse le devoir, on le diminue et on s'expose à faire de la vertu une négociation.....

« Non! non! non! il ne faut pas penser à la sanction, il ne faut pas penser à la solution, il faut admettre le principe, l'admettre tel qu'il est, s'y dévouer pour lui-même, vivre pour lui, mourir pour lui s'il le faut, ne pas hésiter, ne rien chercher dans la justice que la justice, ne rien voir à côté de la justice que la justice, ne rien comparer à la justice, dédaigner jusqu'à la gloire qui n'est qu'un fantôme; la justice se suffit à elle-même et elle nous suffit. Le bien pour le bien! voilà le cri, voilà l'idéal de l'humanité, voilà son étoile!..... »

BIBLIOGRAPHIE

L'Ame, son existence, ses manifestations, par F. Dionys, 1 vol. in-12, librairie Didier et Cie.

Frappé dans sa plus chère affection, M. Dionys n'a pas demandé aux croyances religieuses traditionnelles les consolations qu'il est d'usage d'y chercher; il s'est adressé à la philosophie pour en obtenir une solution favorable au problème de l'existence de l'âme, et en tirer l'espoir si doux de retrouver dans un autre monde la personne qu'il avait tant aimée dans celui-ci. Il a donc entrepris une sorte d'enquête générale dont le résultat a été pour lui une complète certitude, et une véritable consolation. S'en rapportant à sa propre conscience il avoue s'être peu inquiété de ce que les autres ont écrit avant lui sur ce sujet, aussi l'a-t-il traité sans perdre de vue un instant l'idée préconçue qu'il s'en faisait, repoussant par des fins de non-recevoir plutôt que discutant les arguments qui y contredisent. Cependant il déclare ne vouloir rien demander à la révélation ni aux choses surnaturelles; et tout en repoussant les conséquences athées de beaucoup de savants, il reconnait que la méthode expérimentale a délivré l'humanité de l'arbitraire et a mis en évidence des lois jusqu'alors inconnues.

Pour arriver à la démonstration de la spiritualité de l'âme, il commence par celle de la simplicité et de l'inertie de la matière, dont il voit la preuve dans ce fait que certains corps peuvent demeurer des milliers d'années sans se transformer, sans changer de formes ni de substance. Il nous semble, au contraire, que plus les corps nous sont perceptibles, plus ils doivent être composés, divisibles; ils se simplifient à raison de la dilatation de leurs molécules. Cette dilatation s'accomplit par leur faculté intime de composition et de décomposition que l'influence extérieure c'est-à-dire le mouvement général dont ils sont partie intégrante, ne fait qu'aider. La durée des corps est relative à la brièveté de notre existence, et si longue qu'elle nous paraisse elle n'est qu'un atome du temps au sein de l'éternité. Il n'y a donc point d'inertie

absolue, par conséquent point de matière sans force, ni de force sans matière.

Après avoir séparé la force de la matière, M. Dionys penche à croire que l'électricité est la force unique, la force vitale, l'agent général de production et de relation, la cause de l'attraction des corps célestes et des phénomènes qui s'y rattachent. Il convient que cette force combine les diverses modifications de la matière. De cette action incessante à une identité il n'y a pas loin, et l'on peut dire que l'électricité est la matière elle-même à l'état d'activité, de mouvement. Quand les molécules d'un corps se désagrégent la vitalité de chacune d'elles ne cesse point, elle change de direction.

Au-dessus de cette force vitale qu'il distingue de la matière M. Dionys place l'âme dont les attributs sont : la sensibilité, l'esprit de conservation, l'instinct, les passions, l'intelligence, l'amour, l'espérance en une vie future. C'est elle qui donne à la force vitale et à la matière inerte toute leur valeur intellectuelle, et cependant, par analogie avec la matière qui, à sa dissolution retourne à de nouvelles combinaisons, l'âme suivant lui est soumise aussi à des transformations successives, et ne devient âme humaine qu'après avoir passé par les plantes et par les animaux. C'est le système de la métempsycose.

Il n'affirme rien sur le commencement ni sur la fin de l'âme : « La théorie de l'immortalité de l'âme, dit-il, est un rêve, adopté trop légèrement par les spiritualistes et indispensable seulement aux matérialistes, parce que la théorie contraire ruinerait de fond en comble toutes leurs allégations, car si la matière était périssable, comment serait-elle tout? »

Il est certain que l'universalité de substance, qu'on l'appelle esprit ou matière, implique son unité et son éternité; rien ne se perd, tout se transforme; les êtres ne sont que des manifestations passagères. Le sentiment, le sacrifice, l'amour selon plusieurs physiologistes, ne sortent point d'une substance spirituelle, elles résultent d'un organisme cérébral autrement développé chez l'homme que chez les animaux. Sans voir en elles des manifestations matérielles, M. Dionys les montre soumises aux lois du progrès, en face d'une matière inerte qui ne change jamais. Suivant lui, le corps humain a toujours été conformé de même, et cependant les mœurs se sont améliorées parce que l'âme a fait des progrès. Il ne tient aucun compte des observations anthropo-

logiques, desquelles il ressort clairement que l'organisation cérébrale des peuples sauvages ou barbares diffère essentiellement de celle des peuples civilisés, et peut se perfectionner par les mélanges et par l'éducation.

M. Dionys ne dédaigne pas l'appui des sciences exactes pour démontrer rationnellement l'existence de Dieu et de l'âme, parce qu'en dehors de la science il ne voit que la foi qui s'oppose à la discussion, au raisonnement, à la preuve.

Mais comment démontrer l'âme scientifiquement? Par des effets spéciaux, la pensée, la volonté, qui présentent des caractères différents dans des corps procédant de sources identiques.

La matière reconnue inerte, et la force reconnue indépendante, il ne restait plus à l'auteur qu'à examiner s'il y avait un plan dans la nature, s'il y avait progrès au double point de vue matériel et intellectuel, et à en déduire les conséquences pour le bonheur de l'humanité. Il voit d'abord la nature procéder par des phénomènes inorganiques; puis s'élever, par les plantes, aux premiers phénomènes organiques, ensuite produire les animaux; l'âme se développe latéralement à la matière par l'intelligence, le libre arbitre, l'instinct de la conservation. « Enfin, l'homme paraît, et son âme résume en les amplifiant, les progrès accomplis jusqu'à lui. » Mais il faut de nombreuses générations avant qu'il puisse se former une langue et une écriture pour communiquer avec ses semblables; il faut que son intelligence le fasse régner sur tout, conserver ses observations et les transmettre à ses descendants. Il n'y a pas eu dans l'ordre immatériel une marche différente de celle que nous constatons dans l'ordre matériel; il y a eu non pas création nouvelle, mais transformation, développement.

M. Dionys voit dans cette théorie des raisons pour veiller sur soi, pour se détacher des biens matériels, pour fournir une somme d'efforts utiles à l'intégralité de l'espèce, pour se préparer à une destinée supérieure et encourager tous les hommes à élever le niveau de l'humanité.

Les âmes doivent, suivant lui, venir reprendre leur place dans l'humanité et profiter des progrès acquis dans les intervalles de leurs vies terrestres successives, « pour continuer cette marche ascendante, labeur des millions de fois séculaire, où chaque ouvrier apporte son grain de sable après quelques moments de repos dans les ténèbres, et le faîte s'élève vers de radieuses clartés! »

Ces explications peuvent sans doute favoriser chez ceux qui

les admettront comme vraies, l'essor du bon, du bien, de l'utile, mais le seul moyen d'en démontrer le fondement, la mémoire des incarnations antérieures, manque absolument ; M. Dionys a beau dire que cette mémoire ne servirait qu'à nous faire souvenir de nos états inférieurs, comme la mémoire de notre enfance, et nous inspirer un sentiment profond d'humiliation par des comparaisons affligeantes, nous soutenons que sans cette mémoire sa théorie n'est qu'une hypothèse ingénieuse mais invérifiable. Toutefois, nous applaudissons à l'esprit de tolérance qui règne dans tout son livre, et surtout dans la conclusion où il déclare que le plus puissant instrument pour découvrir les lois de Dieu est : dans l'ordre matériel, l'esprit d'examen ; dans l'ordre moral, la liberté de conscience qui doit s'exercer par des investigations sérieuses, ayant toujours la morale pour base, l'utilité pour objectif.

Conférence sur l'âme, par Alexandre Chaseray. 1 vol in-18, librairie Germer-Baillière.

L'auteur, effrayé du progrès des doctrines matérialistes dont les conséquences lui paraissent devoir être funestes à la société, a entrepris de les combattre par des raisonnements métaphysiques en faveur de l'immortalité de l'âme. Cette question lui semble la plus importante et la première à résoudre, il la trouve même supérieure à celle d'un Être suprême. Non pas qu'il repousse l'idée de Dieu, mais il la déclare indémontrable, et voit dans toutes les religions des formes différentes d'anthropomorphisme. Ce qui doit importer à l'homme suivant lui, c'est de croire à un ordre, à des lois, à une justice générale, sans les rattacher à une ou à plusieurs causes, à un ou à plusieurs Dieux. Toute discussion sur Dieu et la création lui paraît d'un intérêt secondaire ; il se déclare donc positiviste à l'égard des religions, mais non sur ce qui concerne l'âme, espérant que la physiologie arrivera un jour à prouver qu'une substance incorruptible se sépare, à la mort, de l'organisme usé ; mais en attendant que le problème de l'âme soit résolu scientifiquement, il a voulu recueillir tous les éléments d'une probabilité déjà suffisante pour servir de base à la morale.

La première preuve de l'immortalité de l'âme, il la trouve dans l'aspiration de l'homme vers l'infini. C'est résoudre la question

par la question même. Il est certain que l'infini, quel qu'il soit, existe, et que l'homme en a l'idée; mais qu'est-ce que l'infini? est-ce l'éternité de la matière ou de l'esprit, des êtres en général ou d'un seul être en particulier, se mouvant dans l'espace et dans le temps sans limites?

Parce que les aspirations de l'homme sont sans bornes, doit-on en conclure que chaque destinée individuelle serait également sans bornes, c'est-à-dire que l'éternité serait réservée exclusivement à son espèce, parce que son espèce seule en aurait la notion? La préocupation de l'avenir est un acte de son intelligence, s'assurant d'avance des moyens de vivre; car son instinct, moins infaillible que celui des animaux, ne les lui indique pas immédiatement. Or, son ambition ne s'arrête pas au lendemain de chaque jour de sa vie, elle s'élance au delà de cette vie même; cette aspiration atteste son insatiabilité, mais nullement la réalité des objets qu'il désire.

Ensuite, l'idée d'une âme n'implique pas plus celle d'une substance distincte du corps que celle d'une simple faculté organique; les avis étant partagés sous ce rapport, on ne saurait affirmer lequel est le plus fondé. M. Chaseray penche à croire que l'âme est une matière subtile, ce qui lui fait espérer que la physiologie la découvrira un jour dans les replis du cerveau. Mais de ce que l'âme est matérielle, il ne s'ensuit pas pour lui qu'elle soit mortelle, et il souscrit à cette opinion de Charles Bonnet : « Quand l'homme tout entier ne serait que matière, il n'en serait pas moins parfait ni moins appelé à l'immortalité, » opinion renouvelée des anciens philosophes grecs et des premiers Pères de l'Église, qui ont fait de l'âme une sorte d'ombre ou de souffle, quittant le corps soit pour le rejoindre à la fin du monde, soit pour ranimer d'autres corps, soit enfin pour conserver à jamais son état subtil.

Mais le spiritualisme moderne prétend que la question de l'immortalité est nécessairement liée avec celle de la spiritualité, et en cela elle s'est conformée à l'enseignement scolastique. Il semble logique, en effet, qu'une substance matérielle, puisqu'elle est bornée, finie dans l'espace, le soit aussi dans le temps. Ne serait-ce pas plutôt ce principe inconnu, identifié avec la matière dont parle Cabanis : « Quelque idée, dit-il, que l'on adopte sur la nature de la cause qui détermine l'organisation des végétaux et des animaux, on ne peut s'empêcher d'admettre un principe ou une faculté vivi-

fiante que la nature fixe dans les germes ou répand dans les liqueurs séminales (1). »

M. Chaseray examine les opinions diverses émises sur la nature de l'âme, opinions dont la multiplicité et la diversité mêmes attestent leur peu de fondement. Aussi, arrive-t-il à invoquer de préférence, en faveur de l'immortalité de l'âme, la raison d'utilité et de nécessité, soutenant, comme tous les spiritualistes, que les mots loi, devoir, vertu, morale, ne signifient rien si le néant est au bout de cette existence. Ne signifient-ils pas qu'en les pratiquant l'homme obéit tout simplement aux instincts de sa nature particulière, et qu'en y contrevenant non-seulement il déroge à sa nature, mais il tombe au-dessous de l'animalité, car alors il se livre à des actes dont les animaux les plus féroces ou les plus abjects ne donnent point d'exemple.

L'auteur ne se paye pas des grands mots de beauté morale, de satisfaction intérieure, de vertu désintéressée, de dévouement, il veut pour sanction la perspective d'une récompense ou d'un châtiment, en un mot la justice, comme si la justice n'était pas la vertu elle-même appliquée ! L'intérêt collectif et l'intérêt individuel sont solidaires, non pas en vertu d'une croyance religieuse ou d'une conception métaphysique, mais à raison de la loi de sociabilité propre à l'homme. La preuve en est dans l'observation de la justice par des hommes nullement préoccupés de la nature de l'âme et chez des peuples qui, comme les Hébreux et les anciens Chinois, ne croient pas à une autre vie.

Cependant, l'auteur soutient qu'on peut être matérialiste et athée sans croire que tout finisse pour l'homme avec la vie, et dans ce cas il ne flétrit pas ces qualifications; il voudrait seulement qu'on les remplaçât par le mot *naturalistes ;* on dirait mieux *naturistes*. Il reconnaît d'ailleurs que l'homme *naturellement* bon ne peut sans souffrir voir le mal, et trouve tout son bonheur à suivre son penchant au bien. En vertu du même raisonnement, les hommes ayant de mauvais penchants, y céderont dans un but analogue. C'est donc là une question d'éducation et non de croyance. Qu'a gagné l'humanité à ce que Louis XI, Louis XIV, et tant d'autres aient été élevés et soient morts dans la croyance en une vie future ? Une instruction exclusivement morale n'eût-elle pas mieux réussi ?

---

(1) *Rapports du physique et du moral de l'homme*, mémoire IV, § 1er.

Au reste, l'auteur se montre on ne peut plus conciliant; il va jusqu'à dire qu'un matérialiste peut tirer de ses convictions une morale élevée et saine, et être par conséquent religieux, car, selon M. Renan : « L'homme religieux est celui qui sait trouver en tout le divin, non celui qui propose sur la divinité quelque aride et inintelligible formule. » C'est donc faire bon marché de la religion et de la métaphysique, puisqu'il suffit d'être homme de bien, sans se préoccuper d'un Dieu ni de l'âme.

M. Chaseray traite ensuite de la préexistence et de la migration des âmes; il examine la thèse de Jean Reynaud et de ses disciples sur ce sujet, et en constate l'insuffisance. Il croit même prudent de renoncer à pénétrer l'origine et la fin des choses : « Tenons-nous par la pensée, dit-il, le plus près possible de la vie actuelle, aussi bien en avant qu'en arrière, pour l'avenir que pour le passé. Peu importe, après tout, ce que sont et ce que deviennent la pierre et la plante! Peu importe le lieu où notre existence doit se continuer! Que ce soit sur la terre ou dans les sphères célestes, l'important est qu'elle se continue de telle sorte que nos aspirations vers le bien ne soient pas vaines, que nous ne soyons pas dupes d'un mirage trompeur. »

Aussi, sans rien préciser, l'auteur s'attache uniquement au principe de la perpétuité de l'être intelligent dans une série d'existences, et en fait ressortir les conséquences morales et avantageuses. Toutes les croyances lui paraissent bonnes lorsqu'elles tendent à améliorer l'homme en lui montrant un avenir heureux au delà de cette vie pour prix de ses efforts soutenus vers le bien.

Il admet, comme Jean Reynaud, que la diversité des vies futures annoncées par les différentes religions, ne sera plus qu'une juste conséquence de la diversité des penchants et des conditions d'existence. C'est à ce point de vue qu'il appelle toutes les religions à une conciliation, à une fusion universelle, sans s'inquiéter de savoir, par exemple, comment une religion qui punit les enfants du crime de leur aïeul et confond dans le même châtiment l'innocent et le coupable, pourra s'accorder avec celle qui considère l'agent seul comme responsable de ses actes.

En résumé, M. Chaseray ne trouve qu'une seule question véritablement importante en philosophie, c'est celle de savoir si nous possédons une âme immortelle, et il croit que la méthode d'observation physique est seule capable de la résoudre. La justice, la

raison, le bon sens, militent, suivant lui, en faveur des renaissances indéfinies qui permettent un progrès lent et continu. Mais en attendant que la physiologie, comme il l'espère, vienne confirmer cette consolante perspective, on est en droit de considérer celle-ci comme un beau rêve de son imagination.

Lettre philosophique à Karl Rosenkrans, éditeur de Kant, par **Karl Schœbel. In-8,** librairie Germer-Baillière.

L'objet de cette lettre est d'exposer une théorie philosophique nouvelle, dont voici le résumé : Nous sentons avec certitude qu'il est quelque chose en dehors de notre raison et de notre intelligence, qui nous échappe toujours, c'est ce qu'on appelle l'absolu, l'immuable, par opposition au relatif qui est instable.

L'absolu, suivant l'auteur, est adéquat à lui-même et ne connaît que lui seul; par conséquent, l'origine du relatif, ou du monde, n'est pas l'absolu, l'Être. La nature est à elle-même sa propre origine et sa propre fin; donc elle n'a qu'une seule et unique loi, la sienne, et elle opère constamment comme elle a opéré dès le moment initial, par le mouvement réflexe et coopératif. L'impulsion ne lui a jamais été donnée : elle a existé de tout temps et elle existera toujours, parce qu'elle existe en proportion de l'Être éternel. La fin de la nature est donnée par son commencement, et le commencement étant indéfini, la fin l'est aussi.

Mais si la nature était sa propre cause, elle serait identique avec l'absolu; elle serait l'absolu lui-même. S'il en était ainsi comment le bonheur dans la nature serait-il à l'inverse de la connaissance? Or, la souffrance est contraire à l'état de perfection absolue, et l'homme souffrant, plus que les autres êtres, serait ainsi le plus éloigné de l'absolu, c'est-à-dire de Dieu. La nature n'est pas sa propre cause, mais elle est sa propre origine, puisqu'elle a eu un commencement. Au sens phénoménique, la nature reflétant l'absolu, Dieu est dans le phénomène comme l'original est dans sa copie.

Quel est l'agent qui a donné à la nature son arrangement, et avec quel moyen accomplit-il son œuvre d'organisation? La substance. La substance sur laquelle opère le mouvement réflexe, est ce mouvement même sous une autre forme équivalente; et l'étendue ou l'espace, condition indispensable de sa manifestation est

encore une forme du mouvement et de la substance. Le temps, accompagnant le mouvement, la substance et l'espace, constitue avec eux un tout identique.

Le fond phénoménique réel, c'est le corps qui dans son état impénétrable est l'atome; l'atome, c'est le dernier terme possible de toute division, c'est l'élément simple avec lequel, par l'attraction, par l'affinité, par la cohésion, le mouvement construit l'univers visible ou invisible, matériel ou immatériel. Toute chose étant composée d'atomes, possède le mouvement primigène, c'est-à-dire le principe de vie qui organise la substance en nature naturée, et forme les êtres dont l'ensemble constitue le cosmos, d'où il suit que le mot matière n'emporte pas l'idée d'inertie ou d'inconscience. Quant à la faculté intellective, mode de la substance, elle n'est pas réellement immatérielle, puisqu'elle n'est pas l'absolu; seulement, elle l'est au sens relatif lorsqu'elle saisit l'absolu lui-même à un certain degré. Cette possession de l'absolu est le côté métaphysique de la nature.

L'auteur, abordant l'organisation cosmogonique, voit dans sa première forme générale le fluide, qui est composé d'atomes en mouvement; c'est la diversité d'action du mouvement sur les corps qui donne des produits divers. Le mouvement, adéquat à la substance, est divers dans son action sur elle, parce qu'agissant sur des corps innombrables, elle se différencie en beaucoup de modes d'être et d'agir, et produit des effets en conséquence, tels que la chaleur, l'électricité, le magnétisme, l'attraction, la cohésion, la dilatation, etc. Or, ce travail s'opérant avec ordre, implique une intention, attribut de la substance. L'idée directrice de chaque chose est dans son germe, dont les atomes sont l'évolution primaire; par conséquent, les diverses espèces ayant leurs germes, chacune dans ses atomes, se trouvent nativement classées dans des voies typiques.

L'auteur soutient, contrairement à Darwin, que les espèces typiques sont indélébiles et irréductibles les unes aux autres; qu'elles sont autonomes en un mot, et affirme que la chose métaphysique ou immatérielle, bien qu'homogène en principe à la chose physique ou matérielle, en est typiquement différente par la divergence de direction reçue par les atomes constituant les êtres de ces deux catégories. En conséquence, la chose métaphysique, faculté intellective, conscience, âme, esprit, ou cœur, suivant ses

fonctions, est seule capable de liberté morale, de volonté réfléchie et de raison intelligente.

Ce qui lui démontre que la raison intelligente ou libre n'est pas la chose de la nature, c'est qu'elle n'est jamais en harmonie avec elle; c'est la liberté morale qui constitue la personne humaine proprement dite, que nous appelons le *moi*, qui rend l'homme apte à s'enquérir de choses dont les animaux ne s'avisent pas, à associer des réflexions éloignées et à en tirer des pensées abstraites.

Mais que devient le *moi* après la mort? La mort n'est que le passage d'une situation à une autre, une transposition des conditions de notre être; notre forme devient autre, nous rentrons dans le laboratoire général de la nature; et, si nous sommes immortels, notre immortalité durera tout le temps que durera le souvenir de ce que nous avons accompli; or, ce souvenir périra le jour où le globe que nous avons habité subira un mouvement révolutif, et sera dispersé en aérolithes. En présence de cette éventualité l'auteur s'écrie avec l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités, tout est vanité! »

L'opinion publique et les gouvernements, par J. M. de la Codre. In-8, librairie Dentu.

M. de la Codre poursuit avec ardeur et persévérance un but éminemment philanthropique, savoir : l'entente cordiale entre les hommes et entre les nations, et appuie son projet de pacification générale sur des considérations morales et religieuses d'une haute portée.

Ce livre est un complément de deux autres : l'*Extinction de la guerre* et les *Desseins de Dieu,* et le développement de cet axiome : « La volonté de Dieu appelle tous les hommes au bonheur par le perfectionnement. »

Qu'est-ce que le bonheur? C'est la satisfaction du besoin de bien-être, de l'amour et de la dignité morale. Il faut donc travailler pour acquérir les objets que réclament nos besoins et ceux de notre famille, et restreindre nos besoins de manière à ne pas dépasser les ressources que les circonstances nous procurent; être sincère, équitable, généreux pour mériter l'estime d'autrui et l'approbation de notre conscience.

C'est aux gouvernements de veiller à ce que tous les hommes

puissent se développer suffisamment et exercer leurs droits et leurs devoirs. Pour cela il faut qu'il y ait des institutions, des lois et des actes capables d'élever, autant que possible, les pensées et les actions des gouvernés au-dessus de l'égoïsme instinctif.

M. de la Codre reproche à la doctrine de la morale indépendante de reposer sur ce principe : *Do ut des*, c'est-à-dire, sur un principe égoïste d'échange, et de méconnaître la générosité, le désintéressement, la grandeur d'âme. L'auteur oublie que l'idée de morale indépendante implique celle des actions désintéressées dictées uniquement par une bonne conscience, et répond aux instincts sociaux qui portent l'homme à aimer, à se dévouer sans préoccupation de récompense, sans pression d'une volonté supérieure.

Et que lui oppose-t-il? La morale religieuse, en vertu de laquelle l'homme aime son semblable *pour obeir à Dieu*. Il trouve cette morale plus en accord avec les facultés et les mouvements du cœur humain, avec les propensions natives qui le placent au-dessus de l'être sensitif. En quoi cela? Une morale religieuse ne peut être qu'un fait de révélation, c'est-à-dire, de lois et d'ordres prétendus émanés de Dieu; elle dépend en conséquence de dogmes et de traditions dont la croyance doit être admise préalablement à tout exercice de droits et de devoirs. Or, ce qui montre la fausseté et le péril de cette base c'est que chacune des religions ayant sa morale particulière plus ou moins différente des sentiments d'amour et surtout des idées de justice, propres à la nature humaine en général, dispose ses adhérents à juger la moralité des actes au point de vue de leur foi particulière, et non à celui du bon sens universel. Cependant, M. de la Codre espère que sa doctrine sera bien accueillie par les disciples de la morale indépendante, parce qu'elle a aussi pour base de la moralité et pour source de bonheur le sentiment de la dignité humaine. S'il invoque le dogme de l'intervention divine, c'est en écartant les circonstances accessoires qui ont fait naître des appréhensions; mais il en laisse encore trop, selon nous, pour entraver la liberté humaine.

Il espère même que sa doctrine satisfera les matérialistes, parce qu'elle se présente comme une loi de l'histoire; parce que la distinction entre l'homme et les êtres qui n'ont point de qualités morales, est un vœu de la nature; d'où il suit que le pouvoir de l'homme sur les animaux est légitime.

Du reste, elle respecte les traditions, ne change ni les lois, ni

les habitudes et tout en portant principalement les regards vers les tendances morales, elle conduit à l'accroissement du bonheur humain.

L'auteur a observé que le mal, les erreurs, les injustices, les cruautés naissent de ce que les pensées, les paroles, les actions des hommes sont en désharmonie avec le réel, avec les lois universelles; que le mal survient, enfin, lorsque la vérité manque. Voici la recette philosophique qu'il propose pour la réalisation des vues qu'il a exposées, sur le bonheur né du perfectionnement :

« La haine fatigue et chagrine, ne haïssez donc personne pas même les méchants que vous combattez.

» L'indifférence est lourde. Aimez quelqu'un même quand il le mériterait fort peu; voyez avec contentement le bonheur d'autrui. La jalousie, l'envie, la cupidité, sont de fort tristes sentiments. Contentez-vous de votre situation, quelle qu'elle soit, en tâchant de l'améliorer; toutes sont si petites en présence de Dieu!

» Pour ne cesser jamais de mériter votre propre estime, bien sans lequel tous les autres ont très-peu de valeur, soyez toujours sincère envers vous-même et envers autrui; que le courage, qui se manifeste suivant les conjonctures, par la fermeté, par la patience ou par la résignation, soit constamment le soutien de vos résolutions et de votre bienveillance.

» Le plus ordinairement, chacun se plaît à être aimé. Désirez-vous cette affection d'autrui? Rendez-vous aimable; montrez-vous, en toutes circonstances, juste, secourable, indulgent, généreux. »

Voilà un résumé de morale pratique à la portée de tout le monde.

Les principes, les Partis, par Frédéric Herrenschneider. 1 vol. in-18, librairie Dentu.

Ce livre est le complément d'un autre livre que nous avons examiné.

Sur les observations de Jean Reynaud, auquel il avait soumis son grand travail, M. Herrenschneider en avait éliminé la partie politique et sociale, dont cet illustre philosophe s'était montré peu satisfait. N'étant plus aujourd'hui tenu à la même réserve, l'auteur s'abandonne à toute la franchise de ses opinions. Nous ne le sui-

vrons pas sur le terrain politique, nous jugerons seulement son œuvre et ses idées philosophiques.

Il pose en thèse générale ; 1° que toute société renferme un principe d'unité actif et vivant; 2° que tous ses membres sont reliés entre eux par un principe de solidarité incontestable; 3° que le principe de vie et d'activité d'une société dépend de l'initiative ou de la liberté de chacun; 4° que l'intervention des hommes capables et entreprenants est l'origine de l'autorité vivante.

L'initiative individuelle ou la liberté est encore une loi essentielle, quoiqu'opposée, selon M. Herrenschneider, à la loi de solidarité; elle doit être respectée, mais n'avoir aucun droit reconnu.

L'auteur semble n'amoindrir la loi de liberté que pour élever celle de l'autorité à laquelle il donne pour origine la supériorité individuelle : « C'est, dit-il, l'ambition qui la sert, c'est le succès qui la justifie, c'est la vigilance dans le génie qui la consolide.....»

Examinant les principales doctrines du christianisme, il montre ce qu'elles ont de contraire à nos idées, à nos mœurs, à nos institutions.

Le premier précepte de la morale chrétienne est le renoncement, précepte contraire au bonheur privé et à la prospérité publique, témoin le régime monacal.

Le deuxième précepte est l'humilité, la soumission à l'intervention providentielle; ce précepte entretient notre faiblesse et notre paresse, tandis que la vraie force de l'homme consiste dans l'intelligence autant que dans l'énergie, dans la bonté autant que dans l'empire de soi.

Le troisième précepte est la charité que Jésus plaçait au-dessus de la foi et de l'espérance. L'auteur la trouve dangereuse et pour celui qui en profite et pour la société où elle règne. Il la trouve dangereuse pour la société parce qu'elle compromet la prospérité publique par l'entretien de couvents, d'églises et de bureaux de bienfaisance. Ainsi, le renoncement, l'humilité et la charité, utiles à l'individu dans certaines limites, sont à ses yeux nuisibles en pratique générale.

Il reproche enfin au christianisme d'ignorer les éléments constitutifs de l'âme et le progrès de notre destinée, de n'avoir point distingué la nature morale, intellectuelle, pratique, de la force morale intellectuelle et pratique de l'âme humaine; l'une étant l'origine des notions du beau, du vrai et du bien; l'autre étant la puissance se manifestant en nous par la volonté, la pensée

et l'activité réfléchie et intentionnelle. De ces deux éléments de notre âme, l'un est passif, l'autre est actif, ce qui constitue les avantages et les défauts de notre nature. Mais Jésus et ses apôtres ont considéré notre nature comme absolument mauvaise; nous ne pouvons nous sauver par nous-mêmes, ni mériter notre salut que par le sacrifice de toutes nos affections, de toutes nos habitudes.

Le christianisme n'étant point l'école des droits de l'homme, de la conscience et de la justice, mais étant celle du renoncement au monde, la société moderne ne peut en recevoir aucun enseignement utile. « L'avis de l'Église, dit-il, n'est plus guère écouté, on passe outre, bien qu'on ait encore pour elle tous les égards. Au lieu d'être comme autrefois la roue maîtresse qui donna l'impulsion au char social, l'Église n'en est plus que la cinquième. Elle est même pis que cela, elle est le bâton qui enraye le mouvement; elle est le boulet que la société traîne à ses pieds et dont elle ne sait comment se défaire. »

M. Herrenschneider s'attaque aussi à la morale indépendante; il ne croit pas à la pratique du bien sans le secours de la reconnaissance de l'âme et de son immortalité. D'où il suit que la métaphysique devrait être enseignée avant la morale. N'est-ce pas enlever à celle-ci ses deux plus beaux attributs : la spontanéité et le désintéressement ?

Enfin, il ne trouve aucun danger dans les nouveautés philosophiques : « Il n'y a que des petits inconvénients à redouter, pour la moralité publique, de l'enseignement libre des théories même les plus étranges, dit-il, parce qu'elles se heurtent inévitablement, soit à l'indifférence, soit au sens commun public... D'ailleurs, aucune de ces nouveautés n'est entièrement fausse, et si elles sont loin de renfermer toutes les vérités, elles en mettent pourtant quelques-unes en évidence, qui ne laissent pas d'exercer une action salutaire. »

Il s'autorise de ces belles paroles de M. Leplay, ex-commissaire général de la dernière Exposition universelle : « La liberté de propager l'erreur et le mal par la parole et par la presse a pour correctif naturel la liberté de propager, par les mêmes moyens, la vérité et le bien. Chez un peuple ayant l'intelligence de l'ordre moral, la vérité peut toujours se fonder sur l'évidence et la raison; elle doit dans cette lutte l'emporter sur l'erreur qui ne se défend qu'à l'aide de sophismes et de faits controuvés. La cause de la

civilisation s'identifie donc réellement avec celle de la liberté. »

La conclusion de M. Herrenschneider c'est que les libres penseurs soient encouragés dans leurs recherches philosophiques et religieuses, et qu'on leur accorde le droit d'ouvrir des conférences sur les plus graves questions philosophiques qui agitent actuellement les esprits. Lui-même a obtenu et tout récemment exercé ce droit.

Mes Droits, par Paul Lacombe, 1 vol. in-18, librairie Germer-Baillière.

Les droits que M. Lacombe réclame sont ceux de tout le monde; mais ne se croyant pas autorisé à parler au nom de tout le monde, il demande pour lui-même ce qu'il voudrait voir accordé à tous.

« Chaque homme, dit-il, a droit de faire tout ce qui lui plaît. Son droit est illimité en principe : si chaque homme était seul sur la terre, son droit serait illimité de fait. Mais dès qu'il y a deux hommes, précisément parce que chacun a un droit égal, s'ils viennent à se rencontrer et à s'embarrasser en agissant, si chacun ne peut agir qu'à la condition que l'autre n'agira pas, il faut que chacun se restreigne ou se tienne tranquille. L'exercice du droit, en effet, blesserait un droit égal, ou plus précisément, le droit se renverserait lui-même. »

Le premier principe de la justice c'est que chacun puisse faire ce que les autres ont le droit de faire. Il constitue la véritable égalité.

L'égalité entre les hommes date du premier temps de leur association, soit en famille, soit en tribu, soit en peuplades. Les rapports de pères, d'époux, d'enfants, d'amis, de maîtres, de domestiques, d'esclaves, etc., s'établissent immédiatement sur les notions instinctives de sociabilité, auxquelles doivent s'ajouter celles de la justice qui ne sont pas difficiles à reconnaître : « Étant donné un acte quelconque, pour savoir s'il est licite ou illicite, il n' y a qu'à regarder si, tout le monde se le permettant, l'activité de chacun passera pour ainsi dire à côté de celle du voisin sans la toucher, ou si, chacun rencontrant les autres, les activités diverses se résoudront dans des chocs fâcheux et dans un empêchement mutuel. » La société commence du jour où

plusieurs hommes s'accordent sur un intérêt commun, du jour, en un mot, où il y a concert de volontés.

M. Lacombe n'admet que des droits individuels, c'est-à-dire des droits égaux : la société, d'après lui, n'a pas de droits autres et plus grands que ceux de l'individu ; le premier des intérêts publics c'est que le droit individuel soit respecté. La société ne saurait être considérée comme supérieure à ses membres ; et lorsqu'elle sacrifie l'un d'eux pour se sauver, elle manque à sa mission qui est de tout faire pour le salut de chacun.

Cependant les libertés qu'il demande pour lui, nous l'avons dit, l'auteur les réclame pour les autres ; d'ailleurs il est de son intérêt particulier qu'ils en jouissent comme lui. La conséquence de cette solidarité n'est-elle pas, en maintes occasions, le sacrifice du bien de quelques-uns pour le bien de tous ? M. Lacombe reconnaît qu'un acte bon en soi devient illicite s'il ne peut être fait pour tous ; dans ce cas l'exercice de la liberté individuelle se trouve nécessairement entravé. On ne saurait donc faire de cette liberté un droit absolu, puisqu'elle est subordonnée aux droits de tous.

A part une certaine exagération des droits individuels, nous trouvons ceux-ci fort bien déterminés par M. Lacombe et nous le croyons desormais très-autorisé à parler pour ceux de tout le monde, sans crainte d'être désavoué par aucun esprit vraiment libéral.

Manuel de droit civil à l'usage des étudiants, par Emile Acollas, t. Ier, 1 fort vol. in-8, librairie Ernest Thorin.

M. Acollas, dans l'enseignement du droit, ne se borne pas à l'examen scientifique de notre législation, il l'étudie et la commente au point de vue philosophique. Il faut, suivant lui, reprendre la tradition du dix-huitième siècle et de la Révolution française, reconstituer la synthèse scientifique, regénérer la conscience et traduire l'enseignement en acte.

Les notions philosophiques du droit comprennent : 1° les définitions de la loi, de la morale et du droit ; 2° les définitions du droit naturel, du droit positif et du législateur ; 3° les divisions du droit positif.

Il part de cette célèbre définition de Montesquieu : « Les lois sont

les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cette définition soustrait la notion de la loi à l'empire de l'arbitraire. Il y a deux sortes de lois, différant entre elles en ce que le domaine des unes tend à s'accroître, le domaine des autres à diminuer. La conscience, unique sanction des unes, reçoit, pour les autres, le supplément d'une coercition extérieure et sociale. Les premières constituent la science morales qui considère l'homme dans son double rapport avec lui-même et avec les autres, et dont la formule est celle-ci : « Sois libre ; respecte la liberté des autres ; aime les autres. » « Au point de vue de la raison, ajoute M. Acollas, le principe de la morale est la liberté, de même qu'au point de vue du sentiment, ce principe est la fraternité ; la liberté de chacun impliquant la liberté de tous, c'est-à-dire l'égalité ; la fraternité, développant et complétant la liberté. »

Le droit a pour base la nature humaine, pour organe la raison, pour sanction la conscience. A l'état idéal, il constitue le droit naturel, traduit en formules, il devient le droit positif.

Le droit, désignant la partie de la morale reposant sur la liberté, forme l'ensemble des lois qui donne lieu à l'emploi de la force sociale pour contraindre celui qui empiète sur la liberté d'autrui.

L'auteur, après avoir défini le droit, passe à ses divisions au point de vue de son origine, et au point de vue des rapports dont il est l'expression.

Nous ne pouvons le suivre dans les développements qu'il donne à son sujet ; ils sont étrangers à notre publication : toutefois il est un côté philosophique sur lequel nous devons nous arrêter. Par exemple, M. Acollas définit le droit international la morale internationale, et non pas un droit, parce que la sanction de l'action lui fait défaut ; car entre nations, lorsque l'une viole le droit de l'autre, celle-ci ne peut recourir qu'à sa propre force ; puisqu'elle n'a point à sa disposition la force collective. Entre particuliers on ne se fait point justice à soi-même ; entre nations le principe est renversé. Mais lorsque toutes les nations seront maîtresses d'elles-mêmes, lorsque la production et l'échange se seront organisés sous une loi générale de liberté, lorsque la conscience humaine aura vaincu, la solidarité des individus et des peuples passera de l'ordre de la foi dans celui des faits, et deviendra le fondement de l'harmonie universelle.

L'antiquité ne connaissait pas les droits des hommes et des peuples entre eux, le moyen âge les soumit à une hiérarchie. Ce n'est qu'au dix-huitième siècle qu'on a commencé à proclamer le droit égal des individus et des peuples, qu'on en a lié la conception à celle de la liberté. C'est à l'Allemagne et à l'Angleterre que M. Acollas attribue l'honneur exclusif d'avoir tenté l'édification d'une doctrine du droit. Kant a donné l'impulsion ; elle a été suivie par Fichte, Hégel, Fuerbach, Gans, Bentham, etc. Pour que les facultés de droit, en France, s'élèvent au niveau des universités d'Allemagne, il faut qu'elles excluent la double tradition romaine et coutumière, et reviennent aux principes philosophiques du dix-huitième siècle et de la Révolution. C'est le seul moyen d'arriver à la rénovation de la science et des études juridiques. M. Acollas y contribuera pour une bonne part, en continuant une œuvre si bien commencée, dans laquelle initiant la jeunesse studieuse aux origines du droit nouveau, il prépare les légistes de l'avenir à le constituer toujours plus philosophiquement ; car il voit avec raison dans la philosophie le premier et le dernier terme de chaque science. « C'est par elle, dit-il, que chaque science remonte à des principes, forme un enchaînement, s'avance vers un idéal. C'est aussi par elle que les différentes sciences se relient les unes aux autres ; qu'au-dessus de toutes les sciences apparaît la science, au-dessus de tous les buts, le but unique, suprême, la vérité toujours plus proche. C'est aussi par la philosophie que les faux dogmes finissent, que la raison triomphe, que la conscience s'épanouit. La philosophie est donc, en tout ordre de connaissance, ce qu'il y a d'intime, de permanent, de progressif. Elle est pour l'homme la révélatrice de sa voie, de son droit, de son devoir, de sa force. »

Histoire du Credo, par Athanase Coquerel fils. In-18, librairie Germer-Baillière.

Le grand édifice du christianisme, déjà miné dans son dogme fondamental, la divinité de Jésus, voit chacun de ses autres dogmes, soumis à son tour au scalpel de l'érudition ou des raisonnements, s'écrouler et se perdre dans l'histoire banale des anciennes croyances. Voici le *Credo*, ce résumé de la doctrine catholique, adopté toutefois par le protestantisme dit orthodoxe, dont un savant

théologien, M. Athanase Coquerel fils, a entrepris l'histoire, pour en montrer les origines, la formation, la propagation et expliquer par quels motifs, dans quelle intention, par suite de quelles circonstances on y a inséré certaines affirmations.

Après avoir étudié les différentes significations qu'on lui a données, il démontre que le *Credo* n'est ni authentique, ni inspiré, ni complet, ni exact, et que chacun le traduit librement à sa manière, qu'enfin son nom originel n'est point protestant. Il a été élaboré, rédigé, remanié et arrêté par le catholicisme : c'est le dogme catholique qu'il exprime. Pourquoi donc a-t-il été accepté par la Réforme? c'est en vertu d'une nouvelle interprétation. Ainsi la descente de Jésus-Christ aux enfers ne signifierait pas l'apparition de Jésus dans les *limbes des Pères* ou dans le *scheol*, mais son ensevelissement dans le sépulcre.

Croire à l'Église catholique, c'est admettre que tous les croyants de tous les temps et de tous les lieux forment un seul peuple. Enfin, la communion des Saints s'entendrait d'un lien spirituel, réel, mais invisible, qui unit ensemble tous les enfants de Dieu.

Sous le bénéfice de cette interprétation tout arbitraire le protestantisme conserve ce symbole. Cependant, ceux qui se piquent de logique le rejettent tout entier comme renfermant une doctrine catholique non équivoque, telle que la conception surnaturelle et la résurrection de Jésus-Christ, et ils se refusent à lire ce formulaire vieilli qui n'exprime pas leurs croyances.

M. Coquerel soutient en conséquence que le droit de tous les pasteurs est de passer sous silence le *Credo*, d'autant plus qu'il n'a été prescrit par aucun synode. Toutefois, s'ils le font pour obéir à l'usage, ce doit être en l'expliquant, afin que les auditeurs ne soient point trompés sur son véritable sens : « Partout, dit-il, où l'abolition ou la désuétude de cette lecture surannée est possible, elle est à mes yeux obligatoire pour tous. »

Il pense que si l'on reconnaissait plus généralement combien la religion compliquée et despotiquement organisée dont le *Credo* est la formule officielle, rappelle mal la religion simple, intime, vivante, prêchée par Jésus, on arriverait à une piété virile, parce qu'elle serait indépendante.

Mais en combattant le fantôme d'autorité qu'on donne au *Credo*, M. Coquerel ne veut laisser à personne le monopole, la force de ce mot. Il croit, plus et mieux que tous les orthodoxes, en Dieu,

qu'il définit la justice et la miséricorde. Il croit en Jésus qui lui fait connaître et aimer le Père. Il croit à son esprit qui règne, et qui régnera ; il croit au progrès, c'est-à-dire à la perfectibilité ; il croit enfin en la vie, et voit s'ouvrir devant lui des perspectives éternelles de lumière et d'amour, de sainteté et de gloire. « Les âmes ont soif, dit-il, non de ce qui est fictif et de convention, mais de ce qui est solide et sérieux : les esprits demandent avidement la vérité vraie. Le temps des fictions est passé... donnez-nous des convictions saines, fortes, rationnelles et efficaces, de grandes et fermes espérances. »

En rejetant les principaux dogmes qui composent la théodicée chrétienne, le protestantisme libéral en garde cependant quelques-uns, comme pour avoir le droit de continuer à s'appeler chrétien, mais ses élans mystiques vers le Christ, Fils de Dieu, dont l'esprit règne sur le monde, rappellent plutôt les vagues conceptions de l'école d'Alexandrie sur le *Verbe* que les naïves prédications du jeune Nazaréen.

La Liberté de penser, fin du pouvoir spirituel, par Victor Guichard, ancien Représentant, 1 vol. in-18, librairie Armand Le Chevalier.

L'objet de ce livre est de faire ressortir la contradiction qui existe entre la liberté de penser et le pouvoir spirituel ou obligation de croire. L'auteur ne s'attaque à aucune religion considérée en elle-même, mais il repousse comme un attentat contre l'esprit humain, le prétendu pouvoir spirituel que s'arrogent toutes les croyances religieuses ; il le repousse au nom de la raison, au nom du droit naturel, au nom de l'humanité, au nom de la liberté des cultes. Que les papes, que les conciles, que les chefs de religion décrètent librement cet article de foi, ils le peuvent ; mais il leur est interdit d'exercer aucune contrainte. Pour M. Guichard la liberté de penser est absolue, car elle est purement individuelle et ne porte atteinte à la liberté de personne ; tandis que la liberté d'agir est limitée par le respect de la même liberté chez les autres.

Entrant en matière, il démontre que le pouvoir spirituel est une fiction et un non-sens, tendant à la substitution violente des dogmes au témoignage de la raison ; que ce pouvoir a causé au

monde plus de mal que tous les autres fléaux, qu'il a été un obstacle permanent à la civilisation et à tous les progrès intellectuels et politiques. M. Guichard en commence l'histoire par la tradition biblique, et la suit jusqu'à nos jours. Nous ne l'accompagnerons pas dans ses savantes excursions, mais nous reconnaîtrons avec lui que l'adoucissement progressif des mœurs n'a pas été dû au christianisme, puisqu'au contraire on a procrit, torturé et massacré en son nom; tandis que, grâce à l'intervention de la philosophie du XVIII[e] siècle, les tortures et les persécutions religieuses ont cessé, au moins en France : « Quelle voix s'élève contre tant d'horreurs? dit-il. La voix seule de la philosophie. C'est Voltaire, Montesquieu, Beccaria, Rousseau qui réveillent dans les cœurs le sentiment de l'humanité, quand l'Église romaine n'élève la voix que pour ses immunités et l'extermination de tous les chrétiens non catholiques. »

Les persécutions et les supplices exercés par l'Église sur ses adversaires semblent contradictoires avec le précepte de Jésus ordonnant de rendre le bien pour le mal; mais indépendamment d'autres paroles moins tolérantes dites par le maître, les théologiens ont des raisonnements subtils pour démontrer qu'il n'y contredisent point. Écoutons saint Augustin : « L'Église rend toujours le bien pour le mal, car lorsque les hérétiques la persécutent c'est pour l'erreur, et quand l'Église les persécute c'est pour la vérité et leur salut. » Et dans l'épître 50 il dit : « Ce n'est pas contraindre quand on contraint quelqu'un au bien, car contraindre c'est contraindre au mal. » Voilà ce que répète tous les jours M. Veuillot.

Grâce à ce raisonnement toute intolérance, à quelque opinion qu'elle se rattache, serait justifiée par la bonne foi du croyant poussé du désir de faire bénéficier les autres de ce qu'il regarde comme la vérité et le salut. Mais quel que soit son mobile, vrai ou faux, l'intolérance est un crime, parce qu'elle est un attentat contre la liberté de conscience garantie et protégée désormais par les institutions civiles. Aussi, M. Guichard prévoit-il qu'au prochain concile l'Église catholique sera fort embarrassée entre les lois d'extermination contre l'hérésie promulguées par les conciles précédents, et les lois de tolérance religieuse, de liberté des cultes inscrites dans le code des nations chrétiennes. Si elle rejette la première elle reniera ses traditions; si elle anathématise les secondes, elle s'exposera au mépris et au ridicule. Quelle que soit sa décision, sa chute est inévitable. L'immuabilité qui faisait autrefois sa grande force

et son autorité fait aujourd'hui sa faiblesse et prépare sa fin. Elle en est encore au concile de Latran déclarant : « Hors de l'Église point de salut », tandis que la société vit hors d'elle et sans elle. Avec la liberté de penser l'unité des opinions a disparu, et si l'on doit désespérer de mettre les esprits d'accord, on doit s'efforcer de les réunir par la sympathie et le respect mutuel. « Du sein de mille contradictions, dit M. Guichard, quelques vérités s'élèvent, d'autant plus respectables que le grand nombre s'incline librement devant elles, et que les attaques dont elles sont l'objet tombent devant la libre discussion. De sorte que la liberté de penser, seul principe de paix et d'union, est aussi le plus sûr principe de l'ordre moral, parmi les hommes. »

Ainsi, le pouvoir spirituel et la liberté de penser sont exclusifs l'un de l'autre ; et il ressort clairement de cet ouvrage que le pouvoir spirituel, depuis sa fondation, n'a pas cessé de travailler à étouffer la liberté de penser, et à refouler le mouvement progressif de l'humanité. Si le temps des bûchers et des massacres religieux est passé, par la parole et par la presse il envenime les questions à l'ordre du jour ; excite les nations contre les nations, les gouvernements arriérés contre les gouvernements en progrès ; divise les familles ; enseigne à la jeunesse à mépriser les lois et les institutions qui ne le consacrent pas ; s'efforce de tuer le présent et l'avenir, faute de pouvoir ressusciter le passé.

« Le pouvoir spirituel, dit-il en terminant, réussira-t-il à détruire la civilisation actuelle, comme il a détruit celles de la renaissance, du moyen âge et de l'antiquité ? Telle est la question. Quant au danger, il cesserait bientôt d'être redoutable si, disant tous notre pensée, nous répétions : Aux yeux de la raison, il n'y a jamais eu de pouvoir spirituel, aux yeux de la loi il n'y en a plus depuis le 14 juillet 1789. »

Histoire des Camisards, par Eugène Bonnemère, auteur de l'*Histoire des Paysans*, *la France sous Louis XIV*, etc., 1 vol. in-18, librairie Décembre-Alonnier.

Si le simple bon sens philosophique doit suffire pour faire condamner des croyances formées de légendes merveilleuses et de dogmes inexplicables et inexpliqués, l'histoire des persécutions, des tortures, des massacres dont elles ont été la cause ou le pré-

texte doit les faire maudire et repousser avec horreur. Sans doute, une doctrine n'est point responsable des fausses interprétations qu'on lui donne, des mauvaises applications qu'on en fait; mais lorsqu'elle renferme évidemment en soi les motifs des actes déplorables accomplis en son nom, c'est sur elle que doit en rejaillir toute la responsabilité, et non sur ses aveugles instruments.

Les longues ténèbres du moyen âge, qui ont interrompu pendant des siècles l'ère civilisatrice si brillamment inaugurée en Grèce, sont dues en grande partie aux idées ascétiques, qui ont réagi à la fois contre les vices et les désordres du temps, et aussi contre les progrès de la science et de la philosophie, c'est-à-dire que du rôle de persécuté, le christianisme arriva presque immédiatement à celui de persécuteur. Ainsi, dès Constantin commença la série non interrompue de persécutions religieuses, dont le dernier épisode est l'histoire des Camisards. C'est cette histoire qu'a entreprise et menée à heureuse fin M. Bonnemère, à l'aide des documents les plus authentiques. Œuvre à la fois d'érudition et de philosophie morale, ce livre est le récit émouvant de faits et d'actes, dont le tableau sanglant inspire à la fois l'exécration pour les bourreaux, l'admiration et la pitié pour les victimes.

L'histoire des Camisards, c'est celle de la révocation de l'édit de Nantes.

L'édit de Nantes, grand acte à la fois politique et religieux, semblait devoir ouvrir à jamais l'ère de la tolérance. Mais les mesures restrictives qui en accompagnèrent l'exécution, et les obstacles nombreux que lui suscitèrent d'implacables ennemis, le relèguent bien au-dessous de ce que nous entendons et pratiquons aujourd'hui sous le nom de liberté des cultes.

M. Bonnemère fait voir que par cet acte on accorda aux protestants la liberté de conscience bien plus que celle du culte.

Le culte ne fut permis que dans certaines villes, chez les seigneurs hauts justiciers, pour eux, leurs familles et tous ceux qu'il leur plaisait recevoir; chez les simples possesseurs de fiefs, pour eux, leurs familles et amis jusqu'au nombre de trente seulement. Des chambres à part furent établies pour les juger.

C'était encore trop pour Louis XIV. Vers la fin de sa vie, la crainte de la mort, et surtout des peines futures, venant à l'assaillir, le fit songer aux moyens d'apaiser la colère de son Dieu, qui semblait éclater sur lui par des infirmités; il n'en trouva pas de plus efficace que la révocation de l'édit de Nantes. Poussé par

les sollicitations du haut clergé aidées de l'influence toute-puissante de madame de Maintenon, il n'hésita pas à faire contre les protestants en France ce qu'Assuérus avait fait contre les juifs; il les obligea d'opter entre une conversion immédiate au catholicisme, ou la confiscation, la ruine, les tortures et les supplices.

Les suites de la révocation de l'édit de Nantes se résument dans ces mots : Il y eut des convertis, il y eut des martyrs, il y eut des combattants. « Honte à Louis XIV, dit M. Bonnemère en terminant, qui déchira l'édit de Nantes pour se faire le bourreau de ses sujets inoffensifs, et gloire aux champions de la liberté de conscience ! Souvenons-nous, avant d'avoir pour eux des paroles sévères, que nous recueillons le prix de leur sang versé sur ces obscurs champs de bataille. »

La Voce del Popolo, journal hebdomadaire de Centini (Sicile).

Le but que se proposent les rédacteurs de ce nouveau journal c'est de défendre les principes de philosophie et de morale proclamés dans la Maçonnerie, et résumés dans les propositions suivantes :

La morale indépendante;

De la liberté et de la justice, bases de toute société civile, et sans lesquelles tout est mensonge et exploitation;

La liberté de pensée et la liberté de conscience; l'instruction gratuite et obligatoire.

Voilà un programme qui assure un nouvel organe à la philosophie rationaliste en Italie : nous lui souhaitons tout le succès qu'il mérite.

LIVRES NOUVEAUX.

Étude sur la métaphysique des Grecs avant Socrate, par P.-E. Cathelineau; in-8°, Versailles, imprimerie Cerf.

Cours de philosophie positive, par Auguste Comte, 3e édition, augmentée d'une préface par E. Littré, et d'une table alphabétique des matières, 6 vol. in-8°, librairie J.-B. Baillière.

Menus propos sur les sciences, par Félix Hément. Illustrations d'Émile Benassit, in-8°, librairie Delagrave.

L'Influence de la vertu, par Mme C. Barbier, in-8°, Rouen, librairie Mégard et Cie.

Sermons, par Eug. Bersier, pasteur à Paris, t. Ier, librairie Meyrueis.

Études religieuses et morales, par Mme Darnim. — Tristesse. — Rêverie; in-8°, Laon, imprimerie Coquet.

Choix de lettres morales de Sénèque à Lucilius, avec la traduction de J. Baillard, in-18°, librairie Hachette.

Le Christianisme et la Société, par L. Vitet, de l'Institut, in-18°, librairie Douniol.

La revendication du Prolétaire, par Ed. de Pompery, librairie Arm. Léon.

Les Mémoires d'une Idéaliste, par Mme **, 1 vol. librairie Georg., Bâle et Genève.

L'homme préhistorique, par Harry Peters, in-8°, Anvers.

La science et les systèmes, questions d'histoire et de philosophie naturelle, par Pedro Americo de Figueiredo a Mello, docteur et professeur à l'académie de Rio de Janeiro, in-8°, Bruxelles, librairie Mayolez.

Le Justicier, par Alexandre Weill: in-f° chez tous les libraires.

Le livre de la vie intérieure, par le P. Ambroise de Bergerac, in-12, Périgueux, librairie Bonnet.

Morale religieuse: L'esprit et la lettre dans la piété, par l'abbé E. Michaud, in-8°, librairie Maillet.

Les Mystiques, par l'abbé ***, in-8°, librairie internationale.

Lettres d'un libre penseur à un curé de village, par Léon Richer, 2e série, in-18, librairie internationale.

Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle, par Louis Ferri, professeur à l'Institut supérieur de Florence, 2 vol. librairie Durand et Didier.

Deux étudiants de l'université de Poitiers : Bacon et Descartes ; — *Un libéral en 1820*. Charles Loyson, par Emile Beaussire, broch. in-8°, imprimerie Poupart-Davyl.

Philosophie de la société, étude sur notre organisation sociale, suivie d'un exposé des principales idées émises dans les réunions publiques et les différents congrès tenus à l'étranger ; par Paul Ribot, avocat, in-8° : librairie Didier.

L'année littéraire et dramatique, revue annuelle des principales productions de la littérature française et des traductions des œuvres les plus importantes des littératures étrangères, par G. Vapereau, auteur du Dictionnaire des Contemporains (onzième année), 1 vol. in-18, librairie Hachette.

Les pères et les enfants au dix-neuvième siècle, par Ernest Legouvé. La Jeunesse, in-18, librairie Hetzel.

La liberté, par de Ségur, in-18, librairie Tolra et Haton.

La journée de la vie ; pensées d'un homme, par Mary-Lafon, in-32, librairie internationale.

Science morale. Les devoirs et les droits de l'homme, ou la science morale en deux leçons, par M. Roger, professeur de philosophie, Dieppe, imprimerie Nicolle.

La philosophie et les sciences, par Aristide Guiraud, brochure in-12, imprimerie Sordet Montalan, Châlons-sur-Saône.

Morale pour tous, par Ad. Franck, membre de l'Institut, in-18, librairie Hachette.

Les origines des Religions, exposées au peuple, par J.-A. Randegger, in-8°, Genève et Milan.

Histoire du caractère et de l'esprit français, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la Renaissance, par Cénac Moncaut, 3 vol. librairie Didier.

Dieu, l'homme et ses fins dernières, étude médico-psychologique, par le docteur Fabricius, 2e édition, librairie Delahaye.

Mémoires du Peuple français, depuis son origine jusqu'à nos jours, par Augustin Challamel, 5 vol. in-8°, librairie Hachette.

La Pensée et l'Amour, par Charles Charaux, professeur de philosophie, in-18, librairie Durand et Pedone-Lauriel.

La Femme au dix-neuvième siècle, par Eugène Pelletan, in-18, librairie Pagnerre.

Philosophie du Droit, ou cours d'introduction à la science du droit par W. Belime, professeur à la faculté de droit de Dijon, 2 vol. in-8° : Dijon, librairie Lamarche ; Paris, librairie Durand.

Nouveau Discours sur la Montagne. La bonne nouvelle selon le cœur et l'esprit, par le docteur Ad. Chouippe, in-18, librairie Lachaud.

Étude psychologique et philosophique sur l'Imagination, par le docteur Fournet, in-8°, imprimerie Donnaud.

Théorie de l'unité vitale, par le docteur Théoph. Galicier, première partie : physiologie unitaire; in-8°; librairie Delahaye.

La Morale indépendante, dans son principe et dans son droit, par C. Coignet, 1 vol. in-18, librairie Germer-Baillière.

De l'Extinction des espèces, études biologiques sur quelques-unes des lois qui régissent la vie, par le docteur P.-J.-B. Chérubin, in-18, librairie Germer-Baillière.

Science de la Morale, par Ch. Renouvier, 2 vol. in-8°, librairie Ladrange.

La loi du progrès, par E. Petavel-Olliff, in-18. Neuchatel, librairie Samuel Lacroix.

Tohu-bohu d'un livre sans titre, ou Vérités philosophiques et religieuses, critiques, scientifiques et littéraires sur quelques personnes et plusieurs choses de ce temps, par E. d'Aigueperse, in-8°, librairie Internationale.

OEuvres morales, par le marquis de Lonlay, in-16, librairie Alcan-Lévy.

Philosophie religieuse : La Religion universelle, par Lucien, in-8°, librairie Noblet.

De l'intelligence et du gouvernement de la vie, par Mermillod, évêque d'Hébron, in-18, librairie Vaton frères.

La Révolution de la parole, par Bancel, librairie Degone-Cadot.

La Science et la Philosophie, essai de critique philosophique et religieuse, par Henri Martin, doyen de la Faculté des lettres de Rennes, 1 vol. in-18, librairie Didier.

MÉLANGES

Les phénomènes de l'inconscience : — *La Revue de Belgique* a récemment publié un savant article de M. L. Vanderkindere sur ce sujet; nous en citerons quelques passages :

Ce qu'on nomme la voix de la conscience n'est, en réalité, qu'une voix tout inconsciente. La langue française confond sous le seul mot de *conscience* deux idées bien distinctes : la connaissance du soi, le sens intime, *das Bewusstsein*, et la conscience morale, qui approuve ou condamne, *das Gewissen*. Cette dernière est précisément la chose du monde la moins réfléchie; l'homme avant d'agir, l'homme naturel surtout, ne se demande pas : Quelle est la prescription de ma conscience? Quand elle parle, elle parle immédiatement; ses arrêts ne se font pas attendre : ils surgissent comme par une évocation magique.

Ces exemples, choisis au hasard et nécessairement incomplets, suffisent cependant pour nous révéler un premier ordre de faits dans lesquels l'intelligence et la volonté ont incontestablement leur part, et une très-large part, mais dont la fin ne peut être clairement aperçue par l'agent; celui-ci les accomplit directement par un acte volontaire, mais ils ne lui apparaissent pas dans la pleine lumière de la conscience, ils n'ont pu être réfléchis, combinés et répartis d'avance entre tous ceux qui ont dû y concourir. C'est bien ici sans doute qu'il faut réserver une place à la notion de l'Inconscience.

Qu'est-ce donc que l'Inconscience, ou plutôt qu'est-ce qu'un phénomène inconscient? D'une manière générale, c'est celui, sans doute, qui s'accomplit sans l'intervention d'une intelligence consciente; mais plus spécialement il convient d'entendre sous ce nom l'action qu'un être fait spontanément, en vue d'un but à atteindre, sans qu'il puisse cependant, en aucune façon, avoir connaissance de ce but. Tout phénomène inconscient suppose donc deux conditions : en premier lieu, qu'il soit accompli non pas mécaniquement, en vertu des simples lois physico-chimiques, mais avec choix et discernement; en second lieu, qu'il ne soit pas révélé à la conscience de son auteur. En ce sens, le mot est à peu près synonyme d'instinct; toutefois, son acception est plus large, comme on a pu déjà l'entrevoir...

Quand on descend dans les étages inférieurs de la vie animale, les phénomènes, devenant moins complexes, se laissent analyser avec plus

de précision, et, pour arriver à comprendre les facultés obscures de l'homme, il n'est pas de meilleur chemin que de passer par ce monde imparfait que n'éclaire pas la raison humaine; c'est là qu'on atteint en quelque sorte l'inconscience sur le fait. L'intelligence réfléchie a trop de rayonnement ; tout s'efface devant elle ; à la vue des prodiges qu'accom plissent l'observation patiente et l'attention soutenue, on est tenté d'attribuer à leur action combinée tout le jeu de la vie. Ce serait une erreur, contre laquelle la comparaison avec les animaux vient heureusement nous mettre en garde. Quelque opinion qu'on embrasse sur la question de la descendance réelle du genre humain, un fait est certain, c'est que les animaux doivent être placés avec l'homme dans une même série continue, autant dans l'ordre spirituel que dans l'ordre physique ; ils n'ont sans doute pas toutes nos facultés ; mais celles qu'ils possèdent sont semblables aux nôtres, dont elles ne diffèrent qu'en degré, et ce serait rompre le lien naturel qui unit tous les êtres que d'attribuer à l'éducation chez les uns ce qu'on reconnaît être chez les autres un don de l'instinct. Si donc nous constatons chez les animaux une activité inconsciente, nous aurons du même coup émis de fortes présomptions en faveur d'une activité de même nature chez l'homme...

L'instinct est une activité spontanée de l'individu, dans laquelle guidé non par une puissance extérieure, mais par sa nature même, il veut, d'une manière inconsciente, atteindre un but, et trouve pour l'atteindre les moyens qui y sont appropriés...

Quelle est la puissance qui préside à l'évolution d'une cellule animale et la conduit, à travers tous les degrés de son développement, jusqu'au but qui lui est assigné? Écoutons M. Claude Bernard, qui certes n'est pas suspect de faire à la métaphysique des concessions complaisantes : « Dans tout germe animal, dit-il, il y a une idée créatrice, qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. Tout dérive de l'idée, qui seule dirige et crée; les moyens de manifestation physico-chimiques sont communs à tous les phénomènes de la nature, et restent confondus pêle-mêle comme les lettres de l'alphabet, dans une boîte où une force va les chercher pour exprimer les pensées ou les mécanismes les plus divers. (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 162.) Ainsi, de l'aveu du grand physiologiste français, il est impossible de concevoir le développement d'un être, sans lui donner pour base un type défini, préexistant, une idée organique à laquelle l'organisme se conforme.

La raison et le sentiment chez la femme : — Dans le premier numéro d'un journal qui vient de paraître sous ce titre : *le Droit des Femmes*, nous lisons un excellent article sur : *Ce que veulent les Femmes*, dans lequel mademoiselle Maria Deraismes a fait une dictintion très-judicieuse entre la raison et le sentiment chez la femme :

Ce que les femmes veulent enfin, c'est qu'on renonce à cette distribution arbitraire, fictive, des facultés humaines, affirmant que l'homme représente la raison, la femme le sentiment.

La vérité est qu'il n'y a point dans l'humanité d'être de pure raison ni d'être de pur sentiment ; et toute la valeur de l'individu dépend de la réunion proportionnée de ces deux éléments.

Les gens quasi impartiaux répliquent : Nous ne disons pas que la femme soit privée de raison, nous nous contentons de mentionner chez elle la prédominance du sentiment.

Prenez garde ! Si dans la femme le sentiment l'emporte sur la raison, il est illogique alors de lui assigner les plus grands devoirs moraux, car l'accomplissement des devoirs naît de la suprématie de la raison sur le sentiment.

Ceux qui ne sont capables que de se dévouer par amour, transgressent la loi morale mille fois pour une. Pourquoi ? C'est que chez les natures sentimentales, le sentiment le plus vif l'emporte nécessairement sur les autres ; et le sentiment le plus vif n'est pas toujours le meilleur. Le devoir a cela d'ingrat et de difficile qu'il contrarie, blesse le plus souvent nos sympathies et nos affections. S'il ne fallait que se dévouer pour ce qu'on aime, la moitié de nos obligations ne serait pas remplie.

Réduit à lui seul, isolé, le sentiment n'estime que les choses et les personnes ; il devient partial, exclusif ; associé à la raison, il se généralise, et en se généralisant, il s'élève ; il aborde les idées, les principes immuables et éternels, qui doivent planer au-dessus de nos intérêts et régir nos affections particulières.

Ainsi, en admettant que le sentiment ne sorte pas des limites de la légalité, une femme peut être épouse irréprochable, tendre mère, et ne rendre aucun service privé ni social : absorbée par les tendresses personnelles, elle empêchera son mari de se dévouer à ses convictions ; elle ne saura élever ni ses fils, ni ses filles dans la voie austère du devoir. Pour elle, les avantages et les plaisirs des siens seront sa seule loi. A ses yeux les intérêts de famille l'emporteront sur les intérêts généraux ; elle deviendra partiale, injuste, et pourtant, elle sera bonne.

Mais qu'est-ce que la bonté sans *la* justice ?

C'est un trouble-fête, une cause de perturbation et de désordre. Elle s'applique à tort et à travers ; elle tolère les vices, elle encourage les ingrats par des pardons intempestifs; elle gaspille ses ressources en cas inopportuns, enfin elle s'exerce à faux.

Pour résumer, l'accomplissement des devoirs n'est qu'une application de la justice, et la justice n'est qu'un produit de la raison.

Donc, ce que les femmes veulent, c'est le développement de leur raison pour l'accomplissement de leurs devoirs et la possession légitime de leurs droits ; car tous les êtres raisonnables sont égaux ; rien de plus logique.

Et, d'ailleurs, en quoi le droit des femmes peut-il gêner le droit des hommes ? l'un n'annule pas l'autre, que je sache. Le droit de tous ne peut contrarier que des privilèges ; et abolir des privilèges, c'est servir la justice, c'est moraliser, et par conséquent progresser.

*

Prix proposés. — La Ligue internationale et permanente de la Paix, vient de mettre au concours ce sujet palpitant d'actualité : *Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité.* Un prix de 5,000 fr. sera décerné le 1er juillet 1870 à l'auteur de l'ouvrage qui en sera jugé digne. Voici un extrait du programme de ce concours :

Contraire aux intérêts les plus chers des nations comme des individus, la guerre n'est pas moins inconciliable avec les notions les plus élémentaires de toute justice et de toute morale. On insistera comme il convient sur ce point essentiel et trop souvent mal compris. On fera voir que toute agression de peuple à peuple, aussi bien que d'homme à homme, est un acte de cupidité, de vengeance ou d'usurpation ; et à ce propos l'on fera justice de la chimère des frontières naturelles et de l'insolente naïveté des rêves de suprématie universelle. On s'attachera à bien mettre en lumière les tristes retours que préparent fatalement à ceux qui les nourrissent ces aberrations coupables : et l'on établira que l'esprit militaire, si dangereux à l'extérieur par le trouble qu'il apporte dans les relations internationales, n'est pas moins redoutable à l'intérieur par les périls qu'il fait tour à tour courir à l'indépendance des citoyens et à la stabilité des institutions. Enfin, prenant corps à corps le système de paix armée à outrance, qui peu à peu a prévalu dans presque tous les États de l'Europe indistinctement, on montrera, comme le faisait si énergiquement il y a vingt ans déjà Richard Cobden, l'inconcevable « folie » de cette vaine émulation de menace et de ruine, et la monstrueuse iniquité d'un régime qui fait peser précisément sur la partie la plus pauvre de la population le plus lourd et le plus exorbitant des impôts, l'impôt du sang.

Pour combattre efficacement l'erreur, il importe de ne point méconnaître les causes qui l'ont fait naître, et qui peuvent l'entretenir encore. La guerre, en dépit des maux qu'elle inflige à l'humanité, a eu sa popularité, et il serait injuste de prétendre qu'elle ne doive pas à de généreuses illusions quelques restes de son ancien prestige. La plus spécieuse de ces illusions est assurément celle qui consiste à voir dans la guerre un instrument de civilisation. On réfutera cette erreur en montrant quels sont en réalité les sentiments que la guerre fait naître et les passions qui la nourrissent. On réfutera tout spécialement la doctrine de la nécessité des migrations armées pour mêler les peuples et les idées ; et l'on mettra, en regard des prétendues conquêtes de la guerre, les vraies et durables conquêtes de la paix. On dira quel levain de préjugés, de rancunes, de haines, laisse fatalement derrière soi toute entreprise violente d'un peuple sur la liberté ou la dignité d'un autre ; et l'on fera ressortir la perversion déplorable des meilleurs sentiments qui en est l'inévitable conséquence. Enfin, comme argument décisif, on pourra invoquer le respect de la vie humaine ; on pourra signaler l'inconséquence, — véritablement risible, si elle n'était terrible, — de sociétés qui reculent, malgré elles, devant la responsabilité trop pesante de la peine de mort, et qui sacrifient sans remords, avec orgueil et presque avec joie, des milliers et parfois des millions d'innocents.

Le but que poursuivent les amis de la paix n'est pas une utopie ; c'est au contraire un résultat pratique entre tous, et la conclusion logique de tout le développement de la civilisation. Il faudra, dès lors, insister sur les progrès déjà réalisés ; indiquer par quels moyens a été réduite dans le passé, et paraît devoir être réduite de plus en plus dans l'avenir, la part de la violence dans le règlement des conflits internationaux ; signaler les tendances désormais incontestables de l'opinion à cet égard, prendre acte des victoires obtenues en son nom, rappeler l'irrésistible puissance que donnent la persévérance et l'union, et faire sentir à quel point il est du devoir et de l'intérêt de chacun de favoriser, par son action personnelle et incessante, le développement et le triomphe de cet esprit nouveau.

La Ligue de la Paix, dans ses déclarations, s'adresse à tous et fait appel à tous. Elle doit, dans ce qu'elle encourage comme dans ce qu'elle fait, éviter autant qu'il est possible de blesser les personnes, respecter les convictions et les opinions honorables, et ne jamais oublier ni laisser oublier que la cause qu'elle sert n'est pas la cause d'un parti, pas même celle d'une nation, mais la cause de l'humanité entière. C'est à ce point de vue qu'elle invite les concurrents à se placer ; c'est dans cette sphère supérieure qu'ils trouveront, avec l'inébranlable énergie de la conviction digne de ce nom, la modération qui assure le respect et l'influence. C'est sur ce terrain, en un mot, qu'on peut, comme l'a fait

dès le début la Ligue de la Paix, réunir toutes les bonnes volontés, associer tous les efforts, et grouper, en un faisceau vraiment inattaquable, toutes les lumières, tous les arguments et toutes les forces.

Les manuscrits devront être déposées le 31 janvier 1870, au plus tard, au secrétariat de la *Ligue*, rue Roquépine, 18, à Paris. Chacun d'eux portera une devise reproduite sur une enveloppe cachetée qui y sera jointe et dans laquelle se trouvera le nom de l'auteur.

Société protectrice des animaux. — *Prouver que les bons soins de l'homme envers les animaux ont pour effet de développer leur beauté, leur force, leur intelligence, leurs qualités naturelles et leur utilité.* Deux prix et deux mentions seront attribués aux quatre mémoires jugés les meilleurs. 1er prix : Médaille d'or de 200 fr. et prime de 200 fr. 2e prix : Médaille de vermeil et prime de 100 fr. 1re et 2e mention : une médaille d'argent. Les mémoires manuscrits et entièrement inédits devront être déposés au siége de la Société, avant le 1er février 1870. — Ils devront être anonymes et porter sur la couverture une épigraphe, qui sera répétée dans un billet cacheté sans initiales ni armoiries, dans lequel sera le nom de l'auteur. Le prix sera décerné en mai ou juin 1870. La Société se réserve la faculté de s'entendre avec les auteurs, des mémoires couronnés, s'il lui paraissait utile de les publier. Dans tous les cas, les auteurs ne pourront apporter, sans l'assentiment du conseil d'administration, aucun changement au texte des mémoires qui auront été l'objet d'une distinction.

*

DISCUSSION SUR LE LIBRE ARBITRE (*Suite*) :

M. Boutteville comprend qu'il soit difficile de rester dans les limites de la question même qui a été posée tout d'abord ; il faudrait y rentrer et, cependant, il veut présenter aussi quelques observations sur un sujet un peu en dehors de la question. M. Bailleul a déclaré que sans Dieu, sans Providence, il n'y a pas de morale. Il avait cependant commencé par repousser la morale basée sur l'utilité; mais en disant que sans Dieu il n'y a pas de morale, il est retombé dans la morale de l'intérêt, puisqu'il la fait dépendre d'une action providentielle, et la rattache à des récompenses ou à des peines dans une vie future. M. Lemonnier a fait découler la liberté de la responsabilité. Nous sentons très-bien cependant que nous ne sommes responsables qu'autant que nous sommes libres et la notion de responsabilité n'entraîne pas celle de la liberté. La preuve de notre liberté ressemble beaucoup à celle que nous trouvons dans certaines notions, dans certaines idées que nous ne pouvons pas démontrer quoiqu'elles apparaissent à notre intelligence et que nous les sentions dans le fond de notre être. Il est très-vrai que nous appliquons la notion de justice qui est en nous, selon les lumières de notre intelligence ; voilà pourquoi on n'est pas d'accord dans tous les pays sur cette application ; mais toujours est-il que l'idée d'ordre, de justice domine, dans toutes les intelligences humaines; s'il en est à qui elle manque

ce sont des êtres qui ne sont pas encore formés. Il est très-vrai que lors des massacres de la Saint-Barthélémy un grand nombre de bourreaux s'imaginaient faire une très-bonne action.

La plus grande, la plus vraie démonstration de la loi morale est dans le sentiment que nous en avons. Cette question ne peut être traitée d'une manière scientifique. Pouvons-nous démontrer qu'il n'y a pas d'effet sans cause? N'est-ce pas une de ces idées premières qui se rencontrent en nous comme celles de justice et de liberté morale?

On n'amènera jamais les hommes à croire qu'ils ne sont pas libres, parce qu'ils ont en eux-mêmes un sentiment tellement fort de leur propre liberté que lors même qu'on les amènerait à ne pouvoir répondre aux arguments qu'on fait contre la liberté, ils n'en resteront pas moins persuadés qu'ils sont libres,

Parmi les matérialistes il y en a qui admettent la liberté morale, mais il y en a qui ne l'admettent pas; eh bien! qu'opposent ceux-ci à la liberté morale? Ils opposent la fatalité, la nécessité. Mais y a-t-il chez eux des motifs plus puissants pour la fatalité que pour la liberté? Est-ce que si l'on détruit l'une de ces deux idées on ne détruit pas en même temps l'autre?

Si nous considérons cette question-là un certain point de vue, nous arrivons à dire: « Je crois que je suis libre. » Mais on peut tout aussi bien dire : « Je crois que j'ai le sentiment de la justice, du bien, que j'ai le sens moral et que ce sens ne me trompe pas. » Il n'y a rien à répondre à cela sinon : « J'ai le sentiment profond de ma liberté; je l'affirme comme un fait; j'affirme les notions de justice, de bien, d'ordre, et les accepte pour bonnes, pour vraies et pour fondées. » Il n'y a donc aucune raison pour mettre en doute la véracité, la légitimité de ces notions là.

M. Bailleul énonce cette distinction : On fait le bien spontanément ou après réflexion. Un homme va périr; je l'aperçois, et je m'empresse à son secours : C'est une inspiration spontanée. Mais si l'on délibère, on est mû toujours par un intérêt, considéré au point de vue ou de ce monde, ou d'une vie future.

M. Boutteville : Il n'est pas difficile de tirer la morale d'un autre mobile que celui de l'intérêt; on peut la tirer de la nature même de l'homme, comme dans l'exemple d'un malheureux en danger de périr et qu'on n'hésite pas à secourir.

M. Bailleul : Une morale sans Dieu et sans vie future serait bien insuffisante, notamment pour prévenir le suicide d'un être qui souffre, et qu'aucun intérêt n'attache à cette vie.

M. Ch. Lemonnier : C'est parfaitement juste quand on appuie la morale sur la base de l'intérêt. Mais, comme M. Boutteville, je nie cette base. Si nous examinons la notion de la morale fondée sur l'utilité, et la notion de la morale fondée sur la loi morale portant sa sanction avec elle-même, nous observons qu'il n'y a pas d'homme, athée ou croyant, qui ne se soit souvent déterminé en dehors de tout calcul d'intérêt.

M. Bailleul : Je reconnais des actes spontanés; mais pour les actes réfléchis je dis que leur mobile est un intérêt humain ou terrestre, ou un intérêt supérieur qui en est le contre-poids.

M. Boutteville : Le plus grand sentiment de bonheur qu'on puisse

éprouver est celui de sa propre estime, et ensuite celui de l'estime des autres; si vous retranchez cela, en quelque situation de fortune que vous vous trouviez, vous serez malheureux.

M. CH. LEMONNIER reconnait qu'il y a, sur plusieurs points, accord entre la morale chrétienne et la morale de la libre pensée, mais ce n'est pas la morale chrétienne qui influe sur la morale de la libre pensée. On peut croire à un Dieu et à une vie future et avoir une morale indépendante de ces croyances; on peut ne croire ni en Dieu, ni en une autre vie et avoir la même morale que ceux qui y croient; et c'est de l'unité morale que sortira l'unité humaine. Si l'on fait dériver la morale de la religion, c'est-à-dire des différents dieux qu'on adore sur la terre, les adorateurs de chacun d'eux accuseront les autres d'être dans l'erreur, dans l'impiété, dans l'immoralité. Tandis qu'en tirant la morale de la conscience humaine, on reconnait qu'elle est progressive, que l'éducation doit être donnée à tous. Il n'y aura jamais de meilleure école que celle de la morale.

M. BAILLEUL soutient que la morale du Christ a développé le sens moral et donné plus d'énergie à la conscience. Elle s'adresse à l'humanité entière, mais surtout en élevant la dignité du pauvre et en substituant l'amour à la notion abstraite du devoir. *Aime Dieu et ton prochain*, à l'exemple du Christ. Ce n'est plus cette morale étroite et sèche, qui fait simplement appel à un sentiment confus de justice, sans offrir à l'être malheureux qui souffre, aucun dédommagement ni aucun modèle.

M. BOUTTEVILLE : Vous présentez le Christ et la religion comme s'adressant à l'humanité tout entière. Je crois que si vous aviez bien étudié l'Évangile, les paroles et la conduite du Christ et de ses disciples, vous auriez vu comme moi que ce qu'il a enseigné s'applique bien moins à l'humanité que ce qu'avaient enseigné avant lui plusieurs philosophes. Il n'est pas sorti de la Judée; il n'a évangélisé que les juifs.

M. BAILLEUL répond que le Christ au début de sa carrière n'a en effet évangélisé que les juifs, mais qu'ensuite il a dit à ses disciples : « Allez prêcher l'Évangile par tout le monde! »

M. L. AUG. MARTIN fait observer que la discussion s'est un peu égarée. La question du libre arbitre gagnerait beaucoup à être traitée en dehors de toute croyance religieuse particulière qui la trancherait sans la résoudre. Il prie donc les orateurs de vouloir bien revenir à l'objet spécial du débat.

M. LE Dr DOHERTY reprenant l'observation de M. A. S. Morin à savoir qu'il n'y a pas de volonté d'agir sans motif, ajoute que la question est de savoir si on ne peut pas élever, instruire les hommes de manière à ce qu'ils puissent choisir librement des motifs supérieurs à ceux des passions animales. Mais si développée que soit leur intelligence, si éclairé que soit leur esprit, ils n'auront jamais de volonté absolument libre. La volonté se détermine toujours par des motifs quelconques, que ce soit la volonté d'un homme ignorant ou celle d'un homme éclairé, tout en choisissant librement entre ces motifs, il y a toujours une espèce de calcul, d'hésitation. S'il était impossible de changer la volonté déterminée par la passion, pourquoi créerait-on des motifs artificiels tels que la

crainte de la prison, ou d'autres châtiments? Ce serait ou inutile, ou cruel. Ainsi, les motifs artificiels, ou les motifs de nature morale élevée, pourraient décider l'homme à se déterminer pour le bien ou pour le mal. L'homme est donc libre non d'une liberté absolue, mais d'une liberté limitée par la loi d'ordre général.

Maintenant, dans un cas plus spécial, la liberté est limitée par ce qu'on appelle le choix des motifs. Si l'homme peut s'élever moralement, éclairer son esprit, de manière à savoir choisir ce qui est pour le bien de tous et, en même temps pour son propre bien, il peut jouir d'une liberté suffisante, et l'on aurait tort d'en demander davantage; on ne pourrait obtenir plus, et il ne serait pas nécessaire de l'obtenir, parce que la loi d'ordre passe avant tout.

M. A. S. Morin répond qu'aucun acte ne peut être libre, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir d'être ou de ne pas être impressionné par des motifs, et que quand divers motifs viennent convier notre détermination, c'est nécessairement le plus fort qui l'emporte. Il y a d'autres causes que les lois pour modifier nos déterminations ; il y a par exemple le soin que prend un père à l'éducation de son enfant pour lui faire remplir tous ses devoirs; les bonnes impulsions reçues par des parents, pourront être tellement déterminantes qu'elles ne comporteront pas de lutte. Il est possible qu'un individu ait un tel amour pour le bien que dans un cas où il pourrait faire le mal, le danger de le faire ne lui vienne même pas à l'esprit; tandis que d'autres feraient le mal avec délice. Ces différences de détermination viendront d'abord des différences de tempérament, puis des différences de position sociale. Il y a des personnes chez lesquelles les motifs de faire le bien et ceux de faire le mal se balancent. Si un individu prenait une détermination sans motif, ce serait un effet sans cause. On n'agit pas sans être sollicité à agir.

M. le Dr Doherty : J'ai dit que les motifs n'étaient pas nécessitants d'une manière absolue, et que la liberté elle-même n'est qu'un effet relatif ; elle est limitée par la loi d'ordre. Il serait impossible de créer un langage quelconque si on ne pouvait définir que l'absolu. L'absolu, c'est l'infini, il n'a pas de degré, pas de commencement ni de fin. Ramener les choses à l'absolu, c'est les faire sortir de la raison. Le mot libre arbitre veut dire le choix entre des motifs nécessitants à des degrés différents, à des degrés relatifs. L'homme est entouré et dominé par des lois nécessaires; mais il a le pouvoir de les modifier dans de certaines limites. Par exemple, le froid et le chaud sont des choses nécessaires auxquelles il ne peut rien directement, mais il peut en modifier les conditions. C'est en cela que consiste sa liberté. Plus il est fort, plus il est libre de modifier les conditions qui l'entourent nécessairement; alors le mot libre arbitre est justifié par le sens commun ; mais il ne veut pas dire davantage.

M. Cantagrel veut chercher la justification du libre arbitre dans l'ordre moral.

D'abord, c'est une erreur de prétendre que la volonté se détermine toujours par le motif le plus puissant. Ce serait de la fatalité. Mais nous voyons tous les jours le contraire. Placez deux hommes exactement dans les mêmes conditions, en présence des mêmes questions, en présence des mêmes raisons d'hésiter ou de se déterminer : l'un ira à droite, l'autre ira à gauche. Il y aura donc là un choix. Sans doute il aura ses motifs, mais cherchons dans l'ordre moral. On dira que c'est

la situation sociale, l'éducation ; mais ces choses-là constatent dans l'homme la faculté de progrès, et c'est dans cette faculté qu'on peut trouver la preuve du libre arbitre. Nous n'avons pas le droit de dire que le mouvement de la terre est fatal, parce que nous n'en avons pas la preuve. Nous ne voyons pas la raison déterminante du mouvement de la terre, et nous ne savons pas s'il y a une intelligence en vertu de laquelle la terre se meut ; il n'en est pas moins vrai que pour nous ce mouvement est fatal et que les plantes et les animaux subissent cette fatalité. L'homme la subit-il ? non ; car son rôle est de lutter contre elle, et ce qui prouve le plus la liberté de l'homme, c'est que rien sur la terre ne progresserait sans lui. Quand un chien, pour éviter le fouet, s'abstient de prendre un morceau de viande qui lui convient, il n'exerce pas une action sur lui-même ; c'est une action extérieure qui l'a conduit à agir ainsi par la crainte du fouet. Sans doute la loi pénale intervient de même pour l'homme, mais l'homme pourra s'y soustraire de plus en plus à mesure que sa part d'animalité disparaîtra ; et le jour où il sera parfaitement instruit, parfaitement moral, il n'y aura plus besoin de loi.

La liberté en dehors des grandes lois dont nous ne pouvons connaître la cause, et que nous considérons comme fatales, la liberté doit être relative, et c'est tout ce qu'elle peut être pour l'homme, dont la situation est intermédiaire entre ces lois fatales et la liberté complète, idéale, vers laquelle il tend. Il est doué de cette faculté unique pour l'humanité, consistant en ceci : que l'être agit sur lui-même, et parvient, à force d'étudier, à découvrir les lois de la nature, à se rendre compte de la fatalité du mouvement extérieur ; et c'est précisément parce qu'il comprend la fatalité, qu'il comprend la liberté. M. Cantagrel ne voudrait pas faire de la liberté une chose absolue, mais il dit que dans les limites où nous pouvons nous mouvoir la liberté peut être complète ; et cette liberté complète a sa preuve non-seulement dans l'obserservation de l'action qui est en nous, de l'action de nous sur nous-mêmes ; mais elle a sa preuve surtout dans le fait du progrès qui est son but, qui permet, de plus en plus, de distinguer le bien du mal, de séparer les sphères de la fatalité des sphères de la liberté. Car la liberté représente le multiple, et l'unité n'est que l'ensemble des diversités. On ne peut donc comprendre la fatalité si l'on ne comprend pas la liberté ; la liberté existe donc par cela seul que la fatalité existe.

M. Léon Richer : On a parlé de lois fatales et nécessaires. Il y a une distinction à établir qui nous mettra à même de juger si l'homme est libre. En vertu de quel principe les lois nécessaires peuvent-elles être transgressées ? On a beau me menacer de la prison ou de l'échafaud, je les viole ; pourquoi les violerais-je s'il n'y avait pas en moi une faculté qui me permît de m'y soustraire, tandis que je ne puis échapper à l'empire des lois fatales ? Cette distinction entre les lois fatales et nécessaires est un témoignage assuré de la liberté de l'homme. Cela doit suffire pour faire comprendre qu'il y a des lois fatales qui ne peuvent pas être violées et des lois nécessaires qui peuvent l'être. En vertu de quel principe pouvons-nous violer celles-ci si nous n'avons pas une faculté qui nous permette d'y désobéir ? Les lois d'hygiène sont nécessaires à ma santé, elles ne sont pas fatales, je puis leur désobéir. Les lois sociales, je puis les violer parce qu'elles ne répondent qu'à une nécessité du moment.

M. A. S. Morin : Des lois peuvent être extravagantes : en quoi seraient elles nécessaires ?

M. Léon Richer : M. Cantagrel démontrait que l'homme progresse, parce qu'il arrive successivement à une notion plus exacte de ses obligations. En même temps qu'il progresse en liberté, il progresse aussi en notions de droits et de devoirs. Pour se garantir contre les égarements de ceux qui n'ont pas ces notions suffisamment acquises, on a fait des lois qui sont transitoires.

M. Rama : Ceux qui y résistent ne les croient pas nécessaires.

M. Boutteville : Vous résistez aussi aux lois de la nature, qui ont le caractère de nécessité.

M. L. Richer : En y résistant je fais acte de liberté; car les motifs déterminants qui auraient pu prévenir mes écarts n'ont pu agir sur ma volonté. Il y a donc en moi une volonté plus forte encore que tous vos moyens employés pour me retenir.

M. Herrenschneider ne trouve pas précisément que la volonté reçoive une impulsion du mobile ; la passion peut faire agir. Quand on viole une loi faite contre la liberté, ce n'est pas la volonté, c'est la passion qui guide la résistance. Mais quant au mobile choisi tranquillement, il n'a d'influence que parce qu'on veut ou parce qu'on ne veut pas s'y soumettre. Il y a une autre question plus importante, c'est de préciser ce que c'est que le mobile, et où est le motif de notre action. Par exemple, nous voulons tous être heureux ; eh bien ! il y en a qui renoncent aux biens de la terre parce qu'ils trouvent à cela leur bonheur. Notre finalité, c'est de nous rendre heureux ; notre volonté, c'est notre intérêt ; mais il reste à savoir comment nous y arriverons, et pour cela il y a mille moyens entre lesquels on a choisi bien ou mal celui qui paraît le meilleur. Nous avons donc un mobile, celui d'être heureux, mais nous avons la liberté de prendre tel ou tel chemin pour arriver au bonheur. Pour cette question de liberté, il faut donc bien comprendre la destinée de l'homme, et cette destinée est certainement de chercher le bonheur.

M. Bailleul dit que le progrès par l'éducation signifie simplement que l'homme s'élevèra dans les motifs de sa conduite ; mais ce sera toujours un motif qui le déterminera.

L'idée du progrès n'est pas le point de vue qui fait le mieux ressortir la notion de liberté. Elle se manifeste surtout par son contraste avec la fatalité ou la nécessité. Ainsi, qu'un homicide soit commis par un fou furieux ou par un homme jouissant de ses facultés : combien l'appréciation sera différente dans les deux cas ! Le fou furieux a cédé à une nécessité physiologique ; on le plaindra sans éprouver ce sentiment d'indignation et de vindicte publique qu'inspire la criminalité.

Il y a toutefois des degrés dans la liberté. On est plus ou moins libre, plus ou moins influencé. Mais la responsabilité morale, plus ou moins grave aussi, implique toujours l'idée qu'on avait assez de liberté pour ne pas faire le mal.

M. A.-J. Morin : On s'est posé cette question : Si le libre arbitre n'existe pas, comment se fait-il qu'on en ait la notion, en même temps qu'on a la notion du contraire, celle de la fatalité? Sur une foule de points il y a des opinions très-contraires dont on a des notions assez claires. On peut donc se figurer des choses qui n'existent point. Le libre arbitre n'est pas autre chose que le sentiment que nous avons de

pouvoir choisir entre divers motifs. C'est ce qui fait que l'action d'un homme diffère du mouvement d'un corps brut ; le corps brut n'a pas conscience de ce qu'il fait, il obéit à des lois fatales. On a dit que le progrès dans l'humanité prouve le libre arbitre. Mais le progrès se retrouve même chez les animaux, même chez les plantes. Le globe terrestre lui-même a progressé, car il a commencé par n'être qu'une masse incandescente. Sans doute, il n'a pas la conscience du progrès qu'il fait; mais le progrès n'est pas un motif déterminant en faveur du libre arbitre.

On a parlé des lois pénales; elles produisent l'intimidation, ce sera un motif; mais il y a des cas où nous pourrons en avoir plusieurs : il faudra bien que l'un d'eux l'emporte. Il n'y a pas deux genres de nécessité; dès que la nécessité existe, elle est invincible, elle est aussi irrésistible que la gravitation.

On a dit aussi : Il y a le sens intime, la conscience, avertissant l'homme qu'il a mal fait et qu'il était libre de faire autrement. Un homme dans la plénitude de sa raison a commis un meurtre en cédant au motif de la vengeance. Etait-il maître de faire que ce motif ne fût pas déterminant? Il faut examiner quelles sont les causes multiples qui ont concouru dès sa naissance à le faire ce qu'il est; il faut mettre en ligne de compte son tempérament, ses lectures, tout ce qui lui est arrivé dans des circonstances qu'il n'était pas en son pouvoir de maîtriser et qui ont rendu sa détermination inévitable; et cependant, si nous sommes jurés, nous le condamnerons. S'il était démontré que le libre arbitre n'existe pas, il faudrait bien que la société marchât sans lui tout en usant du droit de légitime défense. Mais si l'on ne croyait pas au libre arbitre, on serait plus porté à l'indulgence; on regarderait le criminel comme un malade.

M. Cantagrel : Je comprends qu'on sévisse contre un être responsable, qui a pu choisir; mais lorsque vous êtes vis-à-vis d'un individu placé dans votre hypothèse, il est comme la pierre qui gravite fatalement vers le centre du globe.

M. A.-S. Morin : Si on n'emploie pas à l'égard du meurtrier une peine qui serve d'intimidation, la société sera en péril. Mais sévir voudrait dire alors corriger.

Nous avons une idée du devoir, et quand nous disons : « Cet homme a mal fait », cela veut dire qu'il s'est écarté de la règle, qui doit être celle d'un honnête homme; mais, lorsqu'il a cédé nécessairement à une impulsion déterminante, nous n'en sommes pas moins en droit d'affirmer que son action était mauvaise.

Il y a des gens qui font le bien sans effort, par conséquent sans mérite. Un homme riche à qui on vient demander une aumône l'accorde autant par faiblesse que par bonté; cependant on honore cet acte, parce qu'il répond à l'idéal du bien. Qu'au contraire un homme fasse une action nuisible à la société, et opposée à notre idée du bien moral, nous en éprouvons de la répulsion; et quand même il l'aurait commise involontairement, il serait dégradé à nos yeux.

M. Bailleul : Vous n'éprouvez pas de répulsion pour le fou furieux qui a commis un homicide; vous lui êtes même compatissant.

M. A.-S. Morin : Il nous inspire du dégoût; et si c'est notre parent, nous en sommes humiliés.

M. LÉON RICHER : Vous ne le punissez pas, vous le séquestrez, pour vous mettre à l'abri de ses tentatives. Il y a donc une différence de peine pour celui qui jouit de sa raison et pour celui qui l'a perdue. Votre répulsion ne doit donc pas être la même, puisque vous accordez à l'un une responsabilité que vous refusez à l'autre. Cependant vous ne voulez pas qu'on punisse l'un plutôt que l'autre, parce qu'ils ont agi tous deux fatalement, l'un par la passion, l'autre par la folie : du moment qu'on admet le remords, on reconnaît que l'homme a le sentiment de la responsabilité de ses actes ; il témoigne qu'il y a en nous une faculté d'agir de telle façon plutôt que de telle autre.

M. BOUTTEVILLE croit que cela dépend du sens qu'on attache au mot remords. Il nous arrive souvent d'agir d'une certaine manière, et nous avons regret ensuite, si notre action a mal réussi, de n'avoir pas agi autrement. Le remords n'est autre chose que le regret d'avoir commis une mauvaise action.

M. CANTAGREL pense que le regret et le remords sont au fond la même chose; ils s'appliquent tous deux à la notion de choix différents qu'on aurait pu faire dans une délibération; ils n'arrivent que parce qu'on a le sentiment intime qu'au lieu d'avoir décidé de faire ce qu'on a fait, on aurait pu décider autre chose. C'est toujours le sentiment de liberté qui est au fond.

M. BOUTTEVILLE : Bien souvent le regret et le remords ne se font pas entendre chez certains individus. Un brigand qui a été pris n'a pas regret de sa mauvaise action, il regrette de n'avoir pas été assez adroit pour s'esquiver. Il y a un grand nombre d'hommes qui n'ont pas de conscience. Il est bien vrai qu'un criminel doit être considéré comme un malade qu'il faut surtout chercher à guérir. Cette notion-là est bien supérieure à celle qui domine généralement aujourd'hui.

M. LE Dr DOHERTY : Je crois comme M. Morin que, si l'on pouvait faire comprendre davantage que les motifs dominent plus qu'on ne pense, l'homme emporté au crime par la passion, qui regrette ensuite de s'y être abandonné, devrait être traité comme un malade qu'il faudrait guérir.

M. BOUTTEVILLE : Je n'ai pas bien compris la distinction qu'on a cherché à établir entre la fatalité et la nécessité. Il me semble qu'elles sont synonymes. Quant au libre arbitre, il ne faut pas attacher à ce mot le sens absolu qu'y attachait M. Flourens. Ceux qui le nient en affirmant la nécessité ou la fatalité dans un sens absolu ont également tort. Si nous avons l'idée nette et précise de la nécessité, de la fatalité, nous avons aussi une idée nette et précise de la liberté; si d'un côté nous sommes constamment en présence des lois fatales de la nature, d'un autre côté nous sentons en nous une certaine somme de liberté ; mais elle ne se trouve pas au même degré chez tous les hommes. Il y en a qui, par diverses circonstances, n'ont pas en eux le sentiment de la liberté, par conséquent de la responsabilité; ceux-là, s'ils deviennent criminels, doivent être traités comme des malades.

Si quelque chose me prouve la liberté, c'est le sentiment invincible que j'en ai, comme j'ai le sentiment de mon existence. Cependant la liberté morale n'est pas absolue, car parmi ceux qui en jouissent et qui sont responsables de leurs actes, il peut arriver qu'ils en commettent dont ils ne sont pas responsables, parce qu'alors ils n'agissent pas avec liberté. Est-ce qu'un homme n'est pas quelquefois emporté par la pas-

sion avec une telle force qu'il n'a plus sa liberté? le sentiment qu'il en éprouvera ensuite ne sera plus le remords, mais le regret. Celui qui a reçu un haut degré d'éducation et qui commet un crime paraît bien plus coupable que d'autres, et avec raison, et cependant il a pu agir dans un moment où il avait aussi peu de liberté morale qu'un homme élevé dans le crime.

M. Herreinschneider : Dans la réalité, nos erreurs ont souvent des conséquences plus terribles que nos crimes. Une imprudence peut causer la mort. En amoindrissant les difficultés de la vie, on en amoindrit l'importance. Épargner les gens coupables, c'est enlever aux gens de bien leur force pour travailler au développement de l'humanité.

M. Cantagrel : Au contraire, plus on diminuera les obstacles, et plus nous arriverons dans la voie de la connaissance. Nous avons bien des questions à résoudre pendant notre existence; il faut nous efforcer de le faire, sans nous arrêter.

M. Herreinschneider. Je voulais simplement dire que, dans la question de la punition, il faut penser que notre existence terrestre a un but de développement; or, les fautes que nous commettons peuvent avoir des conséquences très-graves; il faut donc les réprimer.

M. L. Richer : Par cela que nous avons des obstacles à vaincre, nous avons, en les surmontant, le témoignage de notre liberté, puisque, ayant des motifs pour ne pas agir, nous avons agi cependant; et le jour où tous les obstacles auront disparu notre puissance de volonté et d'action sera plus affermie, et nous pourrons jouir des conquêtes que nous aurons faites.

M. Cantagrel : Nous aurons encore à lutter. Il ne s'agit pas de cesser la lutte, mais de diminuer les obstacles.

M. le Dr Doherty demande à M. Morin si, dans son système, les mots liberté et libre arbitre doivent être conservés.

M. A. S. Morin répond qu'ils doivent l'être parce qu'ils expriment le sentiment intime que nous avons d'être affectés par des motifs et de nous prononcer en faveur des plus puissants; parce que nous avons conscience non-seulement de nos actions, mais encore des motifs qui nous poussent à les accomplir.

M. le Dr Doherty conserve le mot de libre arbitre d'abord par cette raison que le motif le plus fort l'emporte toujours; raison simpliste qui ne va pas plus loin, et ensuite par cette autre raison : tout individu est à la fois personnel et social; comme personnel il n'a d'autre motif d'agir que les circonstances qui l'entourent; il n'est pas responsable de ses actes; il n'a que des droits et des devoirs envers la nature; mais comme être social, il a des droits et des devoirs envers la société humaine, parce qu'il a la raison. Alors, il se trouve à tout moment entre deux espèces de motifs différents : de motifs personnels entre lui et la nature, et de motifs sociaux entre lui et ses semblables; c'est comme être social et responsable envers la société qu'il est supposé avoir le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de choisir entre les motifs d'intérêt purement personnel, et les motifs d'intérêt purement social. Le mot libre arbitre ne pourrait se concevoir scientifiquement, si l'individu en outre de ses droits et de ses devoirs personnels envers lui-même, n'a-

vait aussi des droits et des devoirs sociaux envers ses semblables. C'est l'éducation qui, peu à peu, développant l'intelligence et la raison chez l'homme, lui fait comprendre qu'il est libre dans de certaines limites, de choisir entre les motifs personnels et les motifs sociaux. Seulement au lieu de motifs simples, ce sont des motifs composés. Donc le mot libre arbitre est un mot parfaitement défini, légitime et juste et qu'on ne peut ni remplacer, ni contester, au nom de la domination de quelques motifs que ce soient.

M. Beaussire. Je ne comprends pas comment l'homme peut être libre de choisir, si un motif l'emporte sur les autres. L'homme est placé entre deux sortes de motifs : motifs individuels et motifs sociaux; il suit les uns ou les autres ; s'il est libre de choisir, il faut conserver le mot de libre arbitre parce qu'il répond à un fait.

M. L. Richer croit que le libre arbitre existe aussi bien quand il s'agit d'actes individuels à accomplir en dehors de toute obligation sociale. Il ne voudrait pas qu'il fut dit, sans protestation, que le libre-arbitre ne s'entend que des actes accomplis quand il y a antagonisme entre le devoir social et le devoir particulier.

M. S. Morin : Même dans le cas où il y a lutte, où il y a hésitation, anxiété, le plus puissant motif l'emporte. Par exemple, un individu est entraîné par son tempéramment, par des appétits sensuels, à commettre des actions dont il serait détourné à la suite de considérations morales ; cela ne veut pas dire qu'il y ait en lui une volonté dont la cause serait mystérieuse et qui lui permettrait de résister.

M. Rama. La société n'est pas établie sur d'autres raisons que celle de garantir l'intérêt individuel; par conséquent, l'antagonisme entre l'intérêt individuel et l'intérêt social me paraît faux.

M. le Dr Doherty : Il n'est pas nécessaire que l'intérêt individuel et l'intérêt social soient antagonistes, il faut chercher à les rendre harmoniques. Il y a des cas où l'intérêt personnel est contraire à l'intérêt social.

M. Beaussire : Les uns disent que le libre arbitre n'est qu'un nom, les autres disent que c'est une chose. Pour moi, je crois qu'il peut y avoir réellement libre arbitre, mais qu'il n'y en a pas dans tous les cas.

M. Morin : Les partisans du libre arbitre disent : Il y a des cas où l'homme est entraîné fatalement par une passion invincible, et par une Providence. La question est de savoir s'il existe un état véritablement libre, dans lequel l'homme est maître d'agir.

M. Herrenschneider rappelle une observation de M. Boutteville qui disait : « Il y a telles personnes qui agissent plus spécialement instinctivement ou spontanément, et d'autres qui agissent par raison ; celles-ci comprenant pourquoi elles agissent se rendent compte du libre arbitre. »

M. Beaussire croit, au contraire que celui qui agit spontanément sera plus porté à croire au libre arbitre que celui qui agit par une raison à laquelle il obéit. Il se figure qu'il agit librement parce que l'impulsion se trouve dans ses passions, dans son caprice. Celui qui agit conformément à la raison obéit à un motif déterminant.

M. Bailleul voudrait qu'on posât ainsi la question : Est-il vrai que nous ayons le sentiment de la responsabilité morale, oui ou non? Est-il vrai que si nous avions ce sentiment qui est inexplicable sans la liberté morale, la question serait résolue? Nous ajouterions que la psychologie n'est composée que de faits subjectifs ou de phénomènes de conscience qui ne sont point appréciables ou discutables par la logique. Or, le sens moral ou la conscience proteste avec une très-grande énergie au récit ou à la lecture d'une mauvaise action; ou elle apprend avec admiration ou enthousiasme les faits de dévouement. La moralité ou l'immoralité, voilà ce qui modifie nos impressions.

Melle Louise Bader : Le sens moral me paraît une conséquence de l'éducation. Tel acte que vous admirez chez un peuple ne sera pas admiré chez un autre. Une femme qui se dévoue pour une religion, sera blâmée par une femme appartenant à une autre religion.

M. Bailleul : Je ne sens aucun remords si, sans ma volonté, j'ai causé un préjudice à quelqu'un.

Melle Louise Bader : Mais l'enfant d'un voleur n'aura pas de regret d'avoir volé, parce qu'il a été élevé à le faire.

M. Beaussire. La responsabilité est très-variable; nous sommes portés, soit pour nous-mêmes, soit pour les autres, à excuser certaines actions, ou à en être indignés. Cela tient à la dose du libre arbitre apportée dans l'action. Si tout était fatal nous jugerions uniquement l'action par son motif et selon notre point de vue. Voila deux personnes qui ont commis le même crime, en obéissant au même motif; mais l'une a été entraînée fatalement, l'autre l'a commis spontanément; il y a dans chacune d'elles une force qui peut, plus ou moins, résister ou céder aux motifs; car si tout était fatal nous ne jugerions l'action que d'après les motifs; au contraire, nous la jugeons par la volonté que nous supposons dans l'individu.

M. le Dr Caron demande à traiter la question du libre arbitre au point de vue physiologique et anatomique. Pour lui toutes les idées sont corrélatives de la perfectibilité de nos sens, tout en admettant que nous sommes libres de nous déterminer, et qu'il n'y a de différence que dans le mode d'appréciation. Si l'on veut faire intervenir la question de sociabilité, d'éducation, comme le faisait Mlle Bader, il est évident que le libre arbitre se diviserait. Mais, au point de vue physiologique, l'homme est-il toujours libre de faire le bien ou le mal? Il y a des aberrations de sens qui déterminent à agir en vertu d'une fausse appréciation : cependant, on n'en est pas moins libre de se déterminer.

Il faut donc juger comment les impressions déterminent nos actions, et comment ces déterminations sont corrélatives de la perfectibilité de nos sens. C'est dans l'ordre purement anatomique et physiologique qu'il faut descendre pour apprécier les idées philosophiques auxquelles on s'est livré. On a toujours oublié le point de départ qui nous porte à philosopher, c'est-à-dire, l'étude sérieuse des appareils, des organes, des sens, qui sont les instruments de nos déterminations.

Melle L. Bader : C'est toujours une négation de la liberté, si ce sont les sens qui nous commandent et dirigent notre volonté.

M. Carnon : Mais on peut modifier les sens par l'éducation. Ma solution est celle-ci : c'est qu'on ne peut se soustraire à son impressionnabilité.

M. Bonnemère : Dans ce moment-ci nous ne remarquons chez l'homme que les sens; mais, pour moi, il offre une trinité véritable : il y a un corps, ou les sens; il y a l'intelligence et il y a le sens moral. Ces trois facultés font l'homme complet. Lorsqu'il n'y a pas un complet développement de ces trois facultés nous ne pouvons pas obéir au libre arbitre parce que nous sommes toujours fatalement entraînés, soit par les sens, s'ils sont plus développés, soit par l'intelligence, soit par le sens moral.

M. L. Richer : Puisqu'on est sur le terrain physiologique, je dirai que la physiologie ne comprend pas seulement l'étude de la constitution anatomique du corps, des organes; elle comprend aussi l'étude des facultés intellectuelles. Or, l'homme a à remplir deux sortes de fonctions, les fonctions animales et les fonctions morales et intellectuelles. On a dit que, dans une détermination, il était toujours poussé par une raison plus puissante que les autres, et que lorsque plusieurs raisons agissaient contre une seule, il était déterminé par des impressions qui le contraignaient à prendre une détermination plutôt dans un sens que dans un autre. En admettant cela on ne fait pas abstraction de la liberté. Par exemple, j'ai la passion du jeu : quand j'ai balancé entre l'amour de la famille qui me poussait à ne pas compromettre le pain de mes enfants et la passion du jeu qui me poussait à le risquer, qui a combattu ? C'est moi contre moi; c'est mon amour de la famille contre la passion du jeu, et c'est mon *moi* qui a vaincu mon *moi*. Il y a là un acte de volonté qui n'est déterminé par rien d'extérieur; ma détermination a été prise par moi-même; c'est un phénomène purement subjectif; et alors même qu'une détermination a vaincu l'autre, il y a eu volonté intérieure n'appartenant qu'à un individu. Il y a dans l'homme deux fonctions de nature différente : les fonctions purement animales sur lesquelles il ne peut avoir d'influence sérieuse; les fonctions intellectuelles et morales, sur lesquelles il peut exercer sa volonté et faire acte de liberté.

M. le Dr Caron : Un fou furieux qui se détermine à tuer quelqu'un n'est pas libre en ce sens qu'il est dominé par une passion, cependant il choisit, en obéissant à une organisation défectueuse.

M. Beaussire : Le libre jeu des fonctions organiques n'est pas ce que nous appelons le libre arbitre. Le libre arbitre c'est la libre résistance aux injonctions des sens. La question est de savoir si en présence de différentes sollicitations des sens ou des organes, nous pouvons nous rendre indépendants de notre corps.

M. Bailleul : Les mouvements de la vie organique, la respiration, la circulation, la nutrition sont indépendantes de notre volonté, c'est-à-dire que nous n'avons pas de liberté, dans l'ordre physiologique, pour les actes principaux de la vie matérielle. Les mouvements de la vie de relation sont les seuls qui soient en notre pouvoir, et il y a là comme un indice symbolique de ce qui se passe pour la liberté morale.

M. le Dr Caron : Si dans l'ordre psychologique nous n'avons pas d'influence sur les déterminations du *moi*, c'est que ces déterminations résultent du mode particulier d'organisation des sens, des agents, des organes de sensation.

M. Herrenschneider : C'est du matérialisme.

M. le Dr Caron : Soit. Je voudrais bien savoir si vous pouvez, en dehors de la matière, admettre l'activité de votre principe spiritualiste.

M. L. Richer : En général, nous ne pouvons pas modifier les conditions de notre existence physique; mais nous pouvons les compromettre. Je ne puis faire, par exemple, que je digère autrement que mon corps est disposé à digérer, mais je puis l'imposer à faire une mauvaise digestion.

M. L. Dr Caron : Je crois que précisément par le fait de nos propriétés intellectuelles, nous sommes en mesure de mieux diriger notre hygiène, et de favoriser les actes organiques; et de même que la science horticole a pu transformer des plantes, changer des fleurs, de même, les phénomènes de l'ordre psychologique peuvent être essentiellement modifiés par la manière dont sont traités les appareils organiques.

M. le Dr Bader : Au point de vue des phénomènes intellectuels on dit qu'il y a liberté réelle, liberté qu'on peut saisir. Ainsi, je suis en face d'une table de jeu; il y a des motifs qui me poussent, et d'autres qui me retiennent, je finis par être influencé au point de jouer; il y a donc eu un motif plus fort que les autres, c'est la passion. Comment se fait-il que je sois plus impressionné par ce motif que par celui qui devait m'empêcher de jouer?

M. L. Richer : Du moment où mon *moi*, dans un de ses attributs domine mon *moi* dans un autre attribut, c'est toujours mon moi qui agit.

M. le Dr Caron : Où réside votre *moi?*

M. L. Richer : Il réside dans ce que j'appelle l'âme humaine. Je m'affirme spiritualiste, et je dis : l'âme humaine a des attributs; la passion du jeu, l'amour familial, toutes les passions sont des parties constitutives de mon être. Quand la passion du jeu domine, c'est une partie de moi-même qui domine, et c'est toujours mon *moi* qui produit ma détermination. Il n'y a donc pas action sur ma volonté, puisque c'est mon *moi* qui se détermine en faveur d'une passion plutôt que d'une autre.

M. le Dr Bader. Vous n'êtes pas libre de faire naître telle passion ou telle idée dans votre cerveau, et de la rendre plus ou moins forte.

M. Beaussire : Nous sommes soumis aux lois de notre intelligence comme aux lois de notre organisme ; des deux passions que vous avez l'une bonne, l'autre mauvaise, vous choisissez entre elles, comme vous choisissez entre plusieurs aliments pour votre corps. Comment la passion du jeu et celle de la famille sont-elles venues? Elles tiennent à l'éducation : l'éducation tient à l'exemple, à une action extérieure qui s'est produite par l'intermédiaire de notre cerveau; par conséquent, il y a eu une action de l'organisme sur ce que vous appelez votre *moi*, et si vous dites que la passion la plus forte l'emporte nécessairement, je dis qu'il n'y a pas là liberté, mais nécessité, nécessité fatale soumise aux lois de la nature morale et matérielle, parce que ces deux natures sont continuellement en rapport; si on veut maintenir la liberté, il faut admettre la volonté qui choisit entre les deux. Lorsque j'ai choisi entre l'amour du jeu et celui de la famille, il peut se faire que j'aie obéi

à un entraînement auquel je ne pouvais pas résister, ou à un entraînement auquel je pouvais résister. La passion du jeu était la plus forte; elle a été fortifiée par des habitudes invétérées; peut-être m'accuserai-je de l'avoir laissée venir en moi et de l'avoir rendue irrésistible. Il peut arriver aussi que je cède à une passion par caprice, par fantaisie; alors, je m'en ferais des reproches plus graves.

Nous jugeons différemment l'acte de plusieurs hommes obéissant à la même passion, parce que nous trouvons des degrés différents dans l'entraînement auquel ils ont obéi. Quand il n'y a eu aucune résistance à l'entraînement nous disons : C'est un acte tout à fait coupable. Quand l'entraînement a été irrésistible nous disons : C'est un acte innocent, ou qui mérite des circonstances atténuantes. Aussi, nous demandons jusqu'à quel point celui qui accomplit un acte pouvait résister au motif auquel il a obéi?

M. Richer : Je trouve dans l'identité du *moi* des raisons suffisantes pour affirmer la liberté quoique j'admette que nous n'avons pas de libre arbitre absolu. Il y a des cas où nous sommes entraînés irrésistiblement.

M. Herrenschneider reproche à M. Morin de n'avoir pas répondu à M. Bailleul, quand celui-ci a dit que nous avions en nous un sentiment de réprobation ou de satisfaction selon que nous avons fait une mauvaise ou une bonne action; ce sentiment prouve que nous avons en nous une certaine liberté.

M. Morin : J'ai dit qu'un homme dont le sens moral est développé a pu se faire des principes d'après lesquels il juge le bien et le mal : c'est un criterium qu'il applique aux actes. J'explique par là comment nous déclarons que tel fait est bon, que tel autre fait est mal, et comment, appliquant ce criterium à nous-mêmes, nous pouvons nous blâmer ou nous approuver nous-mêmes.

Il y a un point que personne ne nie, c'est qu'il y a en nous des actes involontaires. A chaque instant nos organes fonctionnent sans que nous en ayons conscience. D'un autre côté, il s'agit de savoir si nos actes volontaires sont libres; si notre volonté, quand elle prend une détermination, est maîtresse de la prendre, ou si elle subit une influence irrésistible. Pourquoi, par exemple, l'idée de jouer se glissera-t-elle dans mon esprit au point de le dominer? Cela viendra de ce que j'aurai été conduit dans une maison de jeu et de ce que j'aurai vu le bonheur des joueurs en face d'un tas d'or. Ce sera un ensemble de circonstances qui m'auront décidé; toutes ces circonstances seront dues à des causes externes, et il n'aura pas été en mon pouvoir qu'elles aient eu lieu ou n'aient pas eu lieu.

M. Beaussire : J'admets que les motifs viennent des causes extérieures; mais il y a des cas indépendants des motifs, et des cas où l'on choisit entre des motifs.

M. Morin : Si ce n'était pas le motif le plus fort qui l'emportât, la détermination serait un effet sans cause.

M. Beaussire : La cause, c'est moi, c'est ma volonté.

(*La fin à la prochaine livraison*).

PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DIVERSES.

La Philosophie positive : Appropriation des parties organiques, par Ch. Robin. — Études sur l'art moderne, par P. Pétros.

Revue contemporaine : De la polémique religieuse au dix-neuvième siècle, par Joseph Kenens. — Les doctrines morales au temps de Cicéron, par Félix Robiou.

Revue des Deux Mondes : Histoire naturelle générale : origine des espèces animales, végétales, etc., par A. de Quatrefages. — La science et la conscience : les Physiologistes, par Vacherot.

Revue moderne : L'homme primitif et la Bible, par Lambert.

Revue Britannique : Le sentimentalisme religieux : Bouddha.

Revue populaire : Lamartine, par Gabriel Prévost. — L'amour et l'amitié par Virginie Ménier. — Hygiène, par le docteur Bader.

La Minerve, de Toulouse, revue de la décentralisation scientifique et politique : Le parti des catholiques démocrates, par Gatien-Arnoult.

Le Devoir, de Liége : La réforme religieuse. — La peine de mort. — Le respect des grands pour les petits, par C. Lemonnier.

La Morale Indépendante : Philosophie de Stendhal, par A. C. — Le libre arbitre et la morale indépendante, par Caubet. — Le christianisme libéral et la morale indépendante, par F. Buisson et Caubet. — Surnaturalisme et science, par F. Clerc. — De l'utilitarisme en philosophie, par J. N. Collet.

Revue de Belgique : Les phénomènes de l'inconscience, par C. Vanderkindere.

Le Magnétiseur, journal du magnétisme animal, par Ch. Lafontaine : Le corps n'est-il qu'une simple enveloppe ?

La Revue Magnétique, par J. Gérard : Ce qu'est le magnétisme, par le docteur Bertrand.

Il Libero Pensatore : Libertà e tirannide, per Carlo Wimmer. — Dello sviluppo della morale nell' umanità, per V. Estival. — Ai liberi pensatori, per Giuseppe Ricciardi.

Il Libero Pensiero : Concilio ecumenico e la filosofia italiana. — La Pasqua, per Maugeri. — Processo del magnetismo. — La virginità et la continenza. — La morte, per Vusio Tommaso. — Il mondo morale e l'immortalità della materia, per Aldisio Sammito. La ragione e la fede.

La Pensée Nouvelle : Si la morale est une, par Ch. Letourneau. — L'absolution, par d'Assézat. — La sophistique moderne, par André Lefèvre. —

Mérite et valeur, par Emm. Briard. — Propos sur la morale catholique, par Paul Lacombe. — Remords, conscience et repentir, par J. Assézat.

L'Indépendance : Biodynamurgie (action de la force vitale). Le mystère de la vie, par P.-A. Desjardin. — Le monde électro-magnétique, par xx. — Le monde psychologique, par Paul d'Alger. — De l'éducation des femmes, par Octave Lacroix.

La Science Sociale : L'expérimentation sociale, par Ch. Pellarin. — Le règne animal et l'homme, par H. Renaud. — Le sentiment, par J. Giraud. — L'absolu, par Ch. Richard.

Le Droit des femmes : Ce que veulent les femmes, par Maria Deraismes. — L'enseignement supérieur des femmes, par F. Hément. — Les femmes et la politique, par Léon Richer. — Le travail des femmes, par Emile Bosquet. — Les grandes femmes, par madame Blandy.

Le Journal des femmes : Question du ménage, par L. Bouyon - La ligue des femmes en France, par André Léo. — Le mouvement en faveur des femmes, par Marie Goegg.

La Solidarité, par Ch. Fauvety : Comment les dogmes peuvent-ils définitivement finir ? — Faut-il une religion ? — Le secret de la vie.

La Ragione, giornale razionalista : Circolare ai liberi pensatori.

La Voce del popolo : Un po'di moralità, per T. Fontevecchia. — La lega contro la superstizione. — I diritti dell' uomo. — Una questione capitale, per S. Franco.

Le Rationaliste de Genève : Les femmes et le catholicisme, par Miron. — Les conférences contre M. Buisson, par Martin Bouchey.

L'Émancipation, organe du protestantisme libéral, pour la Suisse romande; Le christianisme libéral et la morale indépendante. — Testament d'un chrétien libéral, par C. Maréchal. — Pensées, par A. Réville. — La morale dépend-elle du dogme? par J. Simon.

Journal des économistes : Liberté et autorité, par Ambroise Clément.

Cosmos, revue encyclopédique du progrès des sciences : La science à Rome et à Paris, par Victor Meunier. — Distribution actuelle des races humaines, prr M. Huxley.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Cᵉ, 12, rue du Bac-d'Asnières.

ANNUAIRE
PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE,

DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

LOUIS-AUGUSTE MARTIN

STÉNOGRAPHE AU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

1e Livraison (Juillet-Août)

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

Et Librairie ERNEST LACHAUD

Place du Théâtre-Français, 4

1869

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Juillet-août 1869.

ENSEIGNEMENT

DU DÉVELOPPEMENT DE LA MORALITÉ CHEZ L'HOMME PRIMITIF

Conférence de Mme Clémence Royer.

En 1864, au congrès des sciences morales, à Gand, au milieu d'une discussion assez orageuse sur la moralité dans l'art, je me permis de poser cette question : Qu'est-ce que la morale ? Y a-t-il une science morale ? Il y eut grand émoi dans la catholique Flandre à ces mots ; il semblait que nouveau Samson, j'eusse ébranlé, non pas les colonnes du temple, mais les colonnes du ciel. Cependant, si je posais cette question, c'est que je croyais pouvoir la résoudre.

Les échos de cette discussion vinrent retentir jusqu'à Paris, et c'est à partir de ce moment qu'on vit toute une littérature nouvelle consacrée à discuter les questions morales: si j'ai contribué en quelque chose à commencer ce mouvement, je n'ai point à le regretter.

Quel peut être le principe objectif de la morale ? Ce principe, c'est la loi de nécessité, c'est la loi d'utilité de l'espèce considérée dans la série non interrompue de sa génération : ce qui est utile à l'espèce est moral ; ce qui lui est nuisible est immoral. Ce qui n'est ni nuisible ni utile à l'espèce reste dans le domaine de la liberté ou même du caprice. Cette loi n'est ni celle de Bentham, ni celle d'Epicure ; ce n'est pas la morale de l'intérêt personnel ; car l'intérêt spécifique, général, collectif entre souvent en lutte

avec l'intérêt particulier. Il peut y avoir nécessité de sacrifier à l'intérêt collectif, non-seulement l'intérêt individuel, mais la vie individuelle, soit en vertu d'une loi extérieure, soit en vertu d'une dictamen de la conscience et d'une sorte de coercition morale.

Cette loi a l'avantage de n'être en rien particulière à l'homme; c'est la loi universelle, générale, s'appliquant à toutes les espèces; car toute espèce a une loi morale, et bien loin que chez les races humaines inférieures la morale n'existe pas, elle y est au contraire étroite et souvent encombrée d'une foule de pratiques aussi méticuleuses qu'inutiles.

La loi morale de toutes les espèces, y compris l'humanité, a toujours été une loi instinctive, héréditaire, une loi de conscience, c'est-à-dire une loi de sentiment; elle a toujours été suffisante dans la mesure nécessaire à la conservation de l'espèce, puisque, si elle n'avait pas été suffisante l'espèce aurait disparu; mais elle n'a jamais réalisé toute l'utilité possible, et encore aujourd'hui, en soumettant notre morale au critère du principe d'utilité, nous la trouverons en beaucoup de cas défectueuse. On peut donc dire, en effet, qu'à ce point de vue, il y a deux morales; car il y a une morale scientifique, une morale objective, réelle, dérivant de la nature des choses; et il y a une morale de conscience, c'est-à-dire héréditaire, résultant de l'équibre général de nos instincts, qui n'est que la loi morale de nos ancêtres les plus prochains, qui a toujours besoin, pour être mise d'accord avec la véritable morale objective, d'être soumise au contrôle de la raison.

Lorsque, pendant quelques générations, la raison a réagi sur la loi morale héréditaire, sur la loi morale de conscience, cette réaction de la raison amène dans la morale de conscience un progrès; de telle sorte que ce qui était pour une génération loi morale, rationnelle, devient pour la génération suivante loi morale héréditaire, loi de conscience. Ce qu'une génération fait avec intelligence, avec réflexion, les générations suivantes le font spontanément, instinctivement, par obéissance à un sentiment en quelque sorte inné.

Si par son principe objectif et rationnel, la loi morale est universelle et immuable, on conçoit que par des applications elle reste toujours changeante, progressive, c'est-à-dire que la loi morale objective doit toujours être en rapport avec les conditions de vie de l'espèce, avec les conditions de temps, de lieu et de race. Il en résulte donc que tout progrès exige une transformation de la

loi morale, que la loi morale d'une population urbaine ne sera pas la loi morale d'une population agricole, ni celle d'une population de chasseurs, et que la loi morale humaine ne sera pas la même que la loi morale des espèces animales.

D'après ces principes il nous devient très-facile de trancher la discussion en disant : Tout fait accompli ou non est moral s'il se prête au développement de la race, de l'espèce, aux progrès de la nation, s'il lui permet le développement intégral de sa puissance Au contraire tout fait, accompli ou non, est souverainement immoral et criminel lorsqu'il est nuisible à l'espèce, à la race, à la nation, lorsqu'il étouffe sa pensée, arrête ses progrès, la fait rétrograder dans le temps.

Tout instinct se développe d'abord, dans une espèce, par une sorte de variation spontanée dont la loi nous échappe encore, variation toujours plus rapide que les variations de l'organisme physique. Ainsi, tandis que l'organisme physique se transforme très-lentement, les variations cérébrales, qui amènent celles des instincts, semblent au contraire suivre une loi d'évolution assez rapide. Dès qu'un instinct nouveau se manifeste spontanément chez un ou plusieurs individus d'une espèce ou d'une race, cet instinct tend, dans la suite des générations, à devenir plus ou moins général chez tous ses représentants. Tout d'abord, cet instinct peut être indifférent, mais, par suite de la transformation des conditions de vie, cette variation instinctive, d'abord indifférente, peut devenir utile ou nécessaire. Si elle devient utile, elle est un avantage pour la race chez laquelle elle s'est manifestée, et tend alors à prendre de nouveaux développements ; en sorte que tout instinct devenu moral en devenant utile, se fixe, et réalise son but d'utilité. Mais aussi, par une loi fatale et nécessaire, tout instinct tendant à s'accumuler dans les générations successives tend aussi a dépasser son but, et par là devient nuisible. C'est ainsi que nous voyons, avec le temps, un vice enfanter une vertu, une vertu enfanter un vice, ce qui a été vertu dans un temps devenir un vice dans un autre, et ce qui a été vice devenir vertu : toute vertu n'est même qu'un milieu entre deux excès également vicieux, de sorte qu'en morale, comme en tant d'autres choses, nous sommes obligés de revenir à ce qu'ont dit nos premiers maîtres, les Grecs : de revenir au *ne quid nimis* d'Aristote, c'est-à-dire que tout instinct en général est toujours nuisible dès que cet instinct par une loi d'accumulation fatale, tend à devenir prédo-

minant dans une race. Il est certain que la nature, si elle était douée de cette intelligence qu'on lui prête, aurait pu faire autrement, aller plus droit à son but ; elle aurait pu douer tout naturellement chaque espèce, chaque être vivant qui vient au monde, des instincts qui répondent à ses conditions d'existence et dans la mesure où ses instincts lui sont nécessaires.

Il n'en est point ainsi ; chez aucune espèce, les instincts ne sont dans un rapport étroit et parfait avec les conditions de vie ; mais chez toute espèce ils demeurent dans un rapport assez étroit avec ces conditions pour que l'espèce vive; car du moment où il y a entre celles-ci et celles-là un désaccord trop complet, par une loi de nécessité évidente, l'espèce décroît, disparaît.

Appliquons ces principes aux diverses coutumes, aux usages qui sont encore aujourd'hui suivis chez les variétés humaines inférieures, et même chez nous, et aussi par induction aux coutumes et usages qui ont probablement existé chez les races éteintes, chez les variétés antéhistoriques, sur lesquelles nous n'avons que des probabilités.

Je ferai d'abord l'épreuve du principe fondamental que je viens de poser sur le fait qui répugne le plus à notre conscience morale, sur la coutume qui fait surgir en nous le sentiment de réprobation le plus profond et le plus spontané: le cannibalisme.

Le cannibalisme ne semble pas avoir jamais été général chez les races antéhistoriques, et nous en verrons la raison. Le cannibalisme, c'est-à-dire l'instinct qui force les représentants d'une espèce à se dévorer les uns les autres, est tellement contraire à la loi des conditions de vie, qu'on comprend que toute espèce, animale ou humaine, chez laquelle cet instinct serait général et permanent, arriverait bientôt à se détruire elle-même, et, en vertu de la loi de concurrence vitale, à céder la place à d'autres. On conçoit, dès lors, que le cannibalisme n'a jamais pu être une coutume générale chez aucune race humaine. Mais pourquoi et comment la voyons-nous se manifester chez certaines races et s'y perpétuer ? Nul n'a oublié le naufrage de la *Méduse*. Ils étaient sept, je crois, sur un radeau flottant au gré de la tempête; pendant plusieurs jours ils résistèrent à la faim, jetant les uns sur les autres des regards effarés, et n'osant se communiquer leur pensée sinistre. L'un deux osa traduire la pensée de tous et proposa de tirer au sort celui qui devrait servir de pâture aux autres ; cela fut fait, et quand on nous l'a raconté avons-nous condamné

ces hommes? Non, nous les avons plaints. Dira-t-on : La mort valait mieux. Non, puisque plusieurs pouvaient être sauvés par le sacrifice d'un seul, il valait mieux qu'un seul mourût. Eh bien ! figurons-nous une race humaine, enfermée dans une île étroite et périodiquement décimée par des famines terribles, ne se trouverait-t-elle pas dans la position des naufragés de la *Méduse ?* Nous devons comprendre alors que, l'instinct de conservation l'emportant sur des répugnances instinctives, ces hommes se mangent les uns les autres. C'est la victoire remportée par l'instinct de conservation personnelle contre l'instinct de conservation spécifique. « Il n'y a que le premier pas qui coûte, » dit un dicton populaire, et après avoir mangé de la chair d'homme par nécessité, on en mange par coutume et par plaisir ; c'est ce qui existe dans certaines îles de l'océan Pacifique, où il y a des boucheries de chair humaine.

Des populations fixées dans des îles étroites peuvent vivre avec de telles mœurs pourvu qu'elles n'entrent en compétition avec aucune autre race ; mais placez-les sur un grand continent, elles seront balayées et disparaîtront devant d'autres races. D'un autre côté, qu'une révolution géologique ouvre un pont entre cette île et un continent voisin, et que ces races s'y répandent, elles y propageront leur instinct de cannibales ; mais par le fait de la sélection naturelle entre les races rivales, elles en viendront bientôt à ne plus manger que des prisonniers de guerre : c'est ce que font les Peaux-Rouges. Nous voyons donc ici, après un exemple de l'accumulation de l'instinct, un exemple de son affaiblissement.

Passons à l'instinct du vol. Il existe encore un grand nombre de tribus qui vivent de rapines ; telles sont les tribus d'Arabes nomades contre lesquelles les caravanes ont à se défendre. Si nous remontons au principe, il est à peu près certain que les races humaines primitives eut eu très-peu le respect de la propriété. Le premier instinct de la propriété se révéla avec l'apparition des armes de silex. S'emparer des armes de son ennemi, quand on le pouvait, ce fut d'abord et longtemps une chose légitime, car on l'affaiblissait et on devenait plus fort ; mais les voleurs ne se volent pas entre eux, et si les tribus pillardes volent leurs voisins, bientôt elles en arrivent nécessairement au respect du droit de propriété de chacun de leurs membres. Ainsi les Juifs se croyaient tout permis vis-à-vis des autres nations, vis-à-vis des gentils, tandis qu'ils observaient la plus grande probité dans leurs con-

trats mutuels. Il est certain que les races chez lesquelles le respect mutuel de la propriété se développa d'abord eurent de grands avantages sur les races chez lesquelles l'instinct du vol s'était accumulé, était devenu irrésistible. On conçoit donc comment, dès les temps les plus anciens, le respect de la propriété est passé peu à peu à l'état d'instinct moral, et à son tour s'accumulant presque à l'excès, par cette accumulation est devenu abus, c'est-à-dire avarice, et dans certains cas, chez certaines nations, est arrivé jusqu'à causer l'exhédération à perpétuité d'une partie de l'humanité en faveur de l'autre.

Cette génération fatale des instincts passant presque toujours de l'insuffisance à l'excès, et de vertu devenant vice, nous la retrouvons dans presque tous les instincts moraux. L'instinct guerrier n'est autre chose que la transformation de l'instinct chasseur; il est, comme lui, nécessaire aux races primitives. Les souvenirs archéologiques attestent que la guerre a été une condition essentielle d'existence pour toutes les races antéhistoriques. L'instinct guerrier, en donnant la victoire aux races les plus fortes, sinon les plus intelligentes, à eu ce résultat d'agrandir l'hiatus qui sépare l'humanité de l'animalité et d'empêcher que par des croisements désastreux le progrès des races humaines fût arrêté dans ses premiers développements; car si la première ébauche de l'humanité avait pu constamment se mélanger, se croiser avec des formes plus imparfaites, le progrès en eût été d'autant retardé.

Mais l'instinct guerrier, en s'accumulant, cesse d'être conservateur; de défensif il devient offensif, destructeur, en assurant la victoire à des nations barbares et robustes sur des nations intelligentes et cultivées, mais moins fortes, ou moins belliqueuses et moins bien armées. Nous le voyons aujourd'hui pousser à chaque instant les peuples civilisés les uns contre les autres, les porter à perdre leurs forces dans des rivalités inutiles au lieu d'unir leurs intérêts communs.

S'il est un instinct dans l'humanité qui semble indifférent à la loi morale, c'est l'instinct d'imitation. C'est celui par lequel, aux yeux du vulgaire, nous nous rapprochons le plus du singe. Il a existé de tout temps dans les races humaines, et il faut bien avouer que c'est à lui qu'elle doit une grande partie de ses progrès.

En effet, les variations des instincts, les variations de l'intelligence, ne se font par également chez tous les individus d'une

même race ; lors donc qu'un homme plus intelligent que les autres, un peu mieux doué, a fait une invention, imaginé un progrès, si ceux qu'on eût vu ne l'avaient pas imité, ce premier progrès eût été anéanti en germe, cette première tentative d'industrie eût été perdue.

L'instinct d'émulation est venu s'ajouter à l'instinct d'imitation pour exciter encore l'intelligence et l'entraîner à de nouvelles découvertes. L'instinct d'imitation a eu de tout temps sa large part dans les mœurs et usages de l'humanité. Le premier homme qui, ayant tué un oiseau, trouva belles les couleurs de ses plumes, s'imagina d'en orner sa chevelure ou de s'en faire une sorte de ceinture à lui-même, et ainsi paré se pavana avec orgueil devant ses rivaux. Du reste, l'instinct de la parure n'est point exclusivement propre à l'homme, on le constate chez la plupart des oiseaux. L'oiseau de paradis ou le paon gonfle son plumage ou prend certaines attitudes pour séduire la femelle de son choix. En général, chez les peuples sauvages, comme chez les oiseaux, ce sont les hommes qui se parent plutôt que les femmes; c'est un privilége qu'il se réservent et dont ils sont fort jaloux : chez les races civilisées l'usage contraire s'est établi. Aujourd'hui l'homme moderne ne fait plus guère la roue qu'avec son esprit, quand il en a ou croit en avoir. C'est cependant cet instinct de la parure en apparence si futile, si indifférent à l'avenir de la race, qui a été le point de départ de l'usage des vêtements. Lorsque, sous l'influence des rigueurs du climat, lorsque, par suite des transformations géologiques et météorologiques qui ont fait, d'époque en époque, que les saisons sont devenues plus extrêmes sur notre planète ; lorsque les hivers sont devenus longs et froids ; lorsque certaines races ont été refoulées par d'autres races sous des latitudes plus froides, si ces races n'avaient pas eu déjà l'instinct de la parure, elles n'auraient certainement pas inventé spontanément la coutume de se vêtir. Avant de savoir se faire un vêtement avec la peau des animaux dont la chair les nourrissait, elles fussent mortes de froid. Les documents archéologiques attestent que dès les temps les plus reculés, l'homme avait déjà l'instinct de parer son cou, ses bras, ses jambes de tout ce qui lui tombait sous la main, et de là devait sortir un jour, avec l'instinct de se vêtir, la possibilité de le faire ; et c'est grâce à l'usage du vêtement que presque toutes les races humaines furent rendues capables de vivre sous toutes les latitudes et d'émigrer sur tous les points du globe. Si l'humanité

échappe aujourd'hui à la fatalité des conditions climatériques, et brave les rigueurs de l'intempérie des saisons, c'est grâce à l'usage du vêtement, et à l'instinct de se vêtir plus encore qu'à l'instinct de se construire des demeures. L'instinct de se vêtir est devenu par accumulation l'instinct du luxe, la vanité orgueilleuse, l'amour des distinctions, des décorations, tous ces abus contre lesquels on réclame aujourd'hui. Mais de ce même instinct est sorti un autre bien plus important encore. Tant que l'homme était nu il ne sentait pas sa nudité ; une fois qu'il eut pris l'habitude de se parer, de se vêtir, quand il se trouva nu, il éprouva une sorte de malaise, de honte ; c'était l'instinct de la pudeur qui naissait et qui devait devenir peu à peu le gardien de la chasteté.

Nous arrivons ainsi au plus important de tous les instincts humains, celui de la famille. Cet instinct existe chez tous les êtres sexués, sous les formes non-seulement les plus diverses, mais sous les formes analogues à celles que nous retrouvons chez les diverses races humaines. Chez l'animal,on trouve la monogamie et la polygamie comme la promiscuité plus ou moins complète. Nous devons croire, d'après cela, que probablement chez chacune des premières races qui accusèrent un véritable caractère humain, les instincts de famille furent très-différents. Chez les anthropomorphes les plus voisins de l'homme nous voyons se réaliser toutes les formes de la famille que nous constatons sur l'espèce humaine. L'orang-outang a des liens de famille très-peu durables, ses mœurs, sont à peu près celle de l'homme de la nature selon J.-J. Rousseau. Au contraire, le gorille est polygame et très-jaloux de ses femelles. Le chimpanzé semble pratiquer la monogamie d'une manière presque absolue.

Au point de vue de la loi morale, toutes ces diverses formes de la famille sont en elles-mêmes indifférentes ; les unes ne sont supérieures aux autres que relativement aux conditions de vie de la race, au climat, au milieu et même à l'état social ; car il est facile de saisir à travers l'histoire un rapport constant entre chacune des formes de la famille et chacune des formes successives de la société politique. Ainsi, l'homme chasseur est généralement polygame ; mais sa polygamie se borne à deux ou trois femmes, quand le gibier lui manque,il en tue une pour nourrir les autres ; c'est ce qui se passe dans l'Afrique centrale, où l'on mange peu d'hommes, mais où les rois confondent très-souvent leurs harems avec leurs troupeaux.

De plus, l'homme sauvage. à l'état de chasseur, a des fardeaux à porter, sa hutte à garder pendant ses longues absences, et lorsqu'il peut nourrir plusieurs femmes, leurs services lui sont utiles pour préparer sa hutte, sa nourriture, confectionner ses vêtements et ses armes.

Nous trouvons aussi la polygamie dans l'état pastoral, chez les tribus dispersées à travers les paturages, et presque toujours hostiles les unes aux autres. La guerre, la chasse et les accidents détruisent beaucoup d'hommes. Il en résulte que le nombre des hommes étant inférieur à celui des femmes, chaque homme prend plusieurs femmes. Pour le patriarche pasteur, les enfants sont une richesse ; plus il en a, plus s'augmente le nombre de ses bergers pour prendre soin des troupeaux qui font sa fortune et la force. Il y a donc une relation absolument nécessaire entre la polygamie et l'état pastoral.

Au contraire, chez le peuple agriculteur, la monogamie devint une nécessité aussi absolue que pouvait l'être la polygamie dans l'état pastoral : car ici, dans la hutte étroite, ne règne pas la même abondance que chez le patriarche pasteur ; beaucoup d'enfants mangeraient trop de semence durant les années de disette, et réduiraient trop les parts de l'héritage à diviser entre eux. Le couple agricole est donc lié d'un lien absolu, indissoluble ; c'est un attelage de bœufs marchant de front dans le sillon qu'il creuse.

Au contraire dans l'état social, urbain, industriel, commerçant, les rapports changent. Si, pour l'agriculteur attaché à son sillon, il faut avant tout la stabilité, la fixité dans les relations de la famille ; s'il ne peut avoir qu'une femme parce qu'il ne peut avoir beaucoup d'enfants, chez les populations urbaines, il faut la liberté du mouvement, d'où résulte la rapidité dans les échanges. Aussi, à mesure qu'on voit s'agglomérer la population dans de grandes cités, et se développer des instincts d'industrie et de commerce, la monogamie subsiste, mais le divorce apparaît, les liens de la famille tendent à devenir plus étroits, mais en même temps dissolubles.

Si, d'après ce que nous pouvons savoir des populations antéhistoriques, il nous est permis de faire quelques suppositions au sujet de leurs coutumes de famille, on peut présumer que, chez toutes les grandes hordes de chasseurs, de pêcheurs, de guerriers qui nous ont laissé la trace de leurs armes de pierre, si nous arrivons à l'époque des rennes, où semble se développer un

état semi-pastoral, un commencement d'industrie, alors régna peut-être une polygamie beaucoup plus douce que celle des chasseurs de l'époque précédente et fort analogue aux mœurs patriarcales de l'Arabe nomade.

Enfin, à l'époque de la pierre polie, des habitations lacustres, des dolmens, nous trouvons un commencement d'agriculture, qui peut nous faire admettre l'existence de mœurs en général monogamiques comme chez les Aryas; mais chez les populations industrielles, sinon urbaines, de l'âge de bronze, les institutions de la famille ont eu probablement une tendance vers la monogamie dissoluble, admettant en outre le concubinat.

L'homme a-t-il toujours vécu en société? a-t-il vécu, un temps, dispersé, errant dans les bois, comme le pensait Rousseau? C'est complétement improbable. On voit l'instinct social se manifester chez beaucoup d'espèces animales. La race humaine a dû apparaître, se développer, se fixer, s'accumuler dès l'époque où se sont multipliés les grands animaux carnivores. A cette époque, nécessairement, l'humanité devait déjà vivre en troupes reliées par un lien social plus ou moins étroit et fort, pour pouvoir se défendre contre des espèces animales puissantes. Si aujourd'hui, par exemple, nos chasseurs sont obligés de rassembler des meutes de piqueurs et de chiens pour poursuivre un pauvre cerf confiné dans une forêt dont il ne peut franchir les limites, que devait-ce donc être lorsque l'homme primitif, armé de silex, poursuivait l'ours, l'hyène, le lion, l'éléphant, le rhinocéros, l'hippopotame, le bœuf sauvage, le cheval, le renne, c'est-à-dire, des ennemis pourvus d'armes terribles ou pouvant se défendre par la rapidité de leur fuite? L'homme n'a donc pu s'en rendre maître qu'à l'aide d'un faisceau de forces solidaires; c'est-à-dire, qu'il a été social avant même d'avoir acquis ses autres caractères moraux, et c'est l'instinct social qui a dû générer chez lui tous les autres. Mais comme l'instinct social, au fond, c'est l'instinct de hiérarchie, de subordination, de solidarité, la tribu de chasseurs par exemple devait obéir à un chef, tout comme la tribu de guerriers. Car, pour se rendre maître d'un troupeau de rennes, il fallait nécessairement une sorte de stratégie militaire, il fallait l'unité d'action, et cette unité d'action entraînait celle de commandement. Par conséquent, dès cette époque a dû exister un germe de pouvoir politique. En effet, chez les peuplades sauvages actuelles, nous voyons toujours que lorsqu'une tribu veut poursuivre des animaux redoutables ou faire

la guerre à une tribu voisine, elle se réunit sous un chef qui la commande, celui qui a été le chef dans la guerre devient magistrat dans la paix et rend une sorte de justice : l'instinct de hiérarchie est aussi l'instinct de suprématie d'une part, l'instinct de subordination et d'obéissance de l'autre.

L'instinct de domination est bon tant qu'il reste dans les limites marquées par l'utilité de l'espèce, par la loi morale objective; mais l'instinct de domination tend à passer du père au fils, et s'accumulant chez tous les individus de la race, fait que tout chef élu veut transmettre ensuite son pouvoir à ses héritiers. L'instinct de domination, de hiérarchie, devient l'instinct d'absorption de toute une race au profit d'un seul; d'un autre côté, l'instinct d'obéissance, de subordination hiérarchique, en passant de même des ancêtres aux descendants, est devenu cet instinct de servitude et d'esclavage, que nous constatons chez le nègre aussi tremblant sous ses roitelets que sous le fouet des planteurs, et qui est malheureusement si fort chez la plupart des races, que le sentiment de la liberté ne peut plus le détruire. L'âme humaine trop longtemps ployée au joug comme un ressort forcé ne peut plus se relever, se détendre. Et de même encore, pour l'instinct de curiosité; on en a fait hommage à la première femme; si c'était vrai je m'en applaudirais. Admettons que nous ayons eu l'honneur d'être les premières curieuses; c'est aux hommes qu'il appartient aujourd'hui. Tandis que chez les hommes la curiosité éminemment morale, la curiosité de l'esprit, s'élève aux spéculations de la science, la femme s'y refuse. L'homme de nos jours, malheureusement, mange le fruit de l'arbre de la science avec beaucoup plus de goût que la femme.

L'instinct de curiosité a été, en effet, la source de toutes les découvertes. Si l'habitant des plaines n'avait eu la curiosité de passer au delà des montagnes, si l'habitant des bords d'un fleuve n'avait eu la curiosité de voir ce qui se passait sur l'autre rive, chaque tribu fût restée cantonnée dans un étroit espace; aucune grande migration n'aurait eu lieu. C'est à l'instinct de curiosité qu'il faut attribuer l'origine des mythologies, des religions. Le premier anthropoïde qui eut assez d'activité d'esprit pour donner des noms à ses idées, pour se demander : Comment? pourquoi? quand? et chercha une solution à ces questions, fut le créateur, non-seulement de toutes les sciences, mais aussi de toutes les croyances, de toutes les vérités, de toutes les erreurs. L'homme

raisonnant d'abord par analogie répond à tout hasard ; il invente. Les mythes succèdent aux mythes ; même chez les peuplades placées très-bas dans l'échelle humaine, on les voit se multiplier, s'engendrer les uns les autres avec une luxuriante fécondité. L'homme commence donc par imaginer des réponses à ses questions, et il les enseigne ensuite comme des vérités à ses descendants. La tradition se forme, se fixe et met obstacle à de nouvelles découvertes. Ce serait bien si l'homme se contentait de poser des questions, et d'y répondre par des hypothèses ou par des mythes ; mais les hypothèses et les mythes font, dans la suite, obstacle à l'expansion de l'esprit humain et à ses progrès dans la découverte des vérités.

Des instincts moraux héréditaires et des créations hypothétiques de l'esprit surgit l'instinct religieux, par une sorte d'alliance entre le sentiment social et l'instinct de curiosité. Enfin nous voyons bientôt la mythologie devenir un code, une législation, c'est-à-dire une doctrine complète qui prenant l'homme à son berceau prétend le conduire toute sa vie par le chemin qu'elle lui indique et duquel il ne lui est pas permis de s'éloigner.

Chez les races antéhistoriques nous n'avons rien pu trouver qui indiquât l'existence à une époque lointaine d'un sentiment religieux quelconque, pas plus qu'il n'en existe chez certaines races actuelles très-inférieures. Cependant parmi celles-ci, il y en a qui croient à des sorciers, à des amulettes, à des puissances occultes. Les Australiens croient que le monde a éte fait par un de leurs ancêtres, mort depuis longtemps. Le commencement des religions, c'est le commencement de l'intelligence de l'homme en quête du vrai, qui se pose des questions, et se répond à elle-même.

Il y a un sentiment intimement lié à l'instinct religieux, c'est le sentiment du respect des morts. A l'époque de la civilisation du bronze, nous voyons régner partout l'incinération : on brûlait les morts, comme chez les populations gréco-pélagiques. A l'époque de la pierre polie on les enterrait. Les rites funéraires étaient déjà assez compliqués, mais différents. Les tombes de l'époque de bronze renferment l'urne cinéraire, puis des armes, des amulettes, des *ex-voto*. A l'époque de la pierre polie, avec le squelette on trouve également les armes du défunt ; c'est l'époque des dolmens, dont les uns appartiennent à l'âge de bronze et les autres à l'âge de pierre.

Antérieurement à cette époque, beaucoup de cavernes ont servi

de sépulture : les corps y sont couchés entassés en diverses postures, souvent assis, et près d'eux on trouve des armes, des aliments destinés à les accompagner dans l'autre monde. Certaines races humaines vivantes ont un moyen expéditif d'ensevelissement, qui rend les services des vautours inutiles : elles mangent leurs morts. En Australie, en cas de famine, on les déterre même au bout de trois jours, pour les dévorer. Certains habitants des îles du Pacifique ne croient mieux honorer leurs pères et mères qu'en les tuant pour les manger, afin de les empêcher de vieillir. Si de pareilles habitudes ont régné chez quelques-uns de nos ancêtres de l'âge de pierre, elles suffiraient à nous expliquer la rareté des ossements humains trouvés parmi les débris archéologiques des époques primitives. Les peuples faisaient eux-mêmes, en ce qui concerne l'espèce humaine, l'office des hyènes, des chacals et des loups.

Il y a dans la nature une série d'animaux, non-seulement parmi les grands carnassiers et les oiseaux, mais parmi les insectes, qui semblent avoir pour rôle de purifier la terre de tous les corps en décomposition qui finiraient par en rendre le séjour inhabitable.

Dès que l'homme fut assez intelligent pour se poser quelques questions, il est certain que la mort dut être pour lui un grand problème, à la solution duquel toutes les mythologies, les religions, les philosophes ont travaillé. Presque tous les sauvages croient à l'immortalité de l'âme : c'est le premier dogme religieux qui s'est produit chez eux. Lorsqu'ils voient un de leurs proches mourir, ils le supposent endormi ; mais quand ils le voient tomber en décomposition, disparaître, son image vivante en eux subsiste, prend corps, se confond avec lui, de sorte que ne pouvant croire à son anéantissement, ils le croient parti pour un voyage, et ne le voyant pas revenir, ils pensent qu'il est parti pour un autre lieu : de là cette coutume, qui montre l'état d'enfance de la notion d'immortalité chez les sauvages, de placer des provisions auprès des morts, parce qu'on ne les croyait pas anéantis, mais en quelque autre lieu. La mort étant pour tout être vivant une première expérience, l'idée du néant est une déduction de la raison dont l'esprit enfant du sauvage est incapable ; si l'animal redoute le danger mais non la mort, c'est que lui aussi ne peut concevoir l'idée de l'anéantissement. La croyance à l'immortalité, à la survivance du moi, est donc chez l'homme de race inférieure une conséquence de son infériorité, un résultat de son impuissance vitale.

Cette croyance qui d'abord fut le fruit d'une première question

posée par l'instinct de curiosité, est devenue, dans la suite des temps, habituelle, héréditaire, instinctive dans chaque race ; et cet instinct fut utile au développement de l'humanité. On ne peut nier que la croyance à l'immortalité n'ait tenu lieu pendant longtemps d'une morale plus pure, et enfanté un héroïsme dont sans cela l'homme encore brutal n'était pas capable. Il est certain que les races chez lesquelles s'est établie d'abord la croyance à l'immortalite de l'âme, et qui ont ajouté à l'espoir, à l'attente d'une autre vie, l'idée d'une justice rétributive, étant délivrées de la crainte de la mort, de la terreur instinctive de cet anéantissement qu'elles ne pouvaient même concevoir, eurent un immense avantage sur les autres races; elle leur tint lieu de cette loi morale, rationnelle et désintéressée, qui fait que, sans considération d'intérêt personnel, l'homme moderne se passionne pour le vrai, pour le beau, pour le bien et pour le juste. Du reste l'instinct religieux, comme tous les autres, s'accumulant bientôt à l'excès et dépassant son but, arriva bientôt à ce fanatisme qui le rend si dangereux, et sous cette forme enraya le progrès moral de la race, auquel il avait d'abord aidé.

Mais de l'instinct de curiosité sortit un autre instinct qui, peut-être parce qu'il n'a pas encore dépassé son but, n'a jamais jusqu'ici causé aucun tort à la nature humaine : je veux parler de l'instinct scientifique, de cette passion purement intellectuelle, qu'il faut nommer l'amour du vrai, l'amour du beau, l'amour du bien, et qui entraîne irrésistiblement la volonté à les rechercher pour le seul bonheur de les connaître. Cet instinct, essentiellement moral et dépouillé de toute espèce de retour vers l'intérêt personnel, a pris désormais racine dans l'humanité ; à lui seul appartient probablement de règler ses destinées à venir. Car c'est à cet instinct seul qu'il appartient de nous révéler, avec notre véritable loi morale, les moyens de l'accomplir constamment, par une obéissance à la fois spontanée et volontaire, telle que nous la voyons se manifester chez les animaux, qui ne violent jamais la leur parce qu'ils sont incapables de la raisonner et qu'elle les emporte, les conduit sans réflexion ou délibération.

En effet l'humanité, jusqu'à présent, paraît être la seule espèce chez laquelle les instincts moraux donnent lieu sans cesse à une lutte contre les autres instincts. Mais si tout animal remplit sa loi spontanément, volontairement, sans hésitation ni délibération, c'est que chez eux les variations des instincts étant presque aussi lentes

que les variations physiques, tout instinct est imposé par la loi de nécessité, par la loi des conditions de vie, et sous l'influence de la perpétuité de ces conditions, tout usage, toute coutume, tout acte a le temps de devenir instinctif, héréditaire et fatal. Si ce progrès s'accomplit au contraire, chez la race humaine beaucoup plus rapidement, c'est que les conditions de vie étant constamment changeantes, les lois morales doivent constamment changer avec elles : la loi rationnelle objective n'a pas le temps de se fixer dans l'instinct, de devenir loi de conscience; et de la lutte constante de notre raison contre nos instincts héréditaires résulte l'illusion de notre liberté. Chez l'animal, presque tout acte est déterminé instantanément par un motif unique, tandis que, dans toute détermination, nous hésitons entre un nombre plus ou moins considérable de motifs déterminants, qui ne semblent nous laisser libres que parce qu'ils sont à peu près équivalents, et dont l'un quelquefois n'a sur l'autre qu'une très-petite prédominance, dont nous-mêmes sommes inconscients; il en résulte que chez nous tout acte de la volonté devient réfléchi, et là encore il y a la source d'un privilége pour la nature humaine ; car si la science est devenue possible, c'est bien moins par la rapidité que par le ralentissement des actes de l'esprit : réfléchir ce n'est que retarder le mouvement de la pensée, en séparer en pondérer les éléments. Et si nous nous paraissons libres, c'est parce que nous pensons, nous déterminons et agissons plus lentement que les animaux. Chaque volition est la résultante d'une série compliquée d'actes psychologiques, où nous sommes toujours balancés entre nos instincts héréditaires et la loi rationnelle qui nous révèle plus ou moins notre loi morale actuelle, tiraillés entre notre conscience instinctive et la réaction critique de l'intelligence, qui l'examine, la juge, la modifie ; et nous croyons nous sentir libres d'agir, bien qu'en réalité ce soit toujours chez nous, par une résultante de notre organisme, le motif le plus fort qui l'emporte.

LA VIE.

Conférence de M. le Dr Jeannel à la faculté des sciences de Bordeaux.

(EXTRAIT.)

« Les lois physico-chimiques, en raison desquelles la matière tend à l'équilibre et à la cristallisation, ne sauraient expliquer les phénomènes vitaux, dont la fin caractéristique est l'instabilité, l'ondulation, l'évolution, et par suite desquelles les organismes résistent à l'attraction, surmontent la pesanteur et dirigent ou modifient l'affinité chimique.

« Je dis que la vie modifie l'affinité chimique, car il est une foule de composés organiques, dont nous n'aurions aucune idée si nous ne les avions trouvés dans les êtres vivants; bien plus, une foule de corps organiques et inorganiques prennent naissance sous la direction de la volonté et de l'intelligence des chimistes et n'auraient jamais paru sans leur intervention. Où existe naturellement l'oxygène pur? Le chlore, le potassium, une foule de métalloïdes et de métaux, où sont-ils? Où est le perchlorure de phosphore, etc., etc., si ce n'est dans le laboratoire du chimiste? Et les albuminoïdes, les ferments, où sont-ils, si ce n'est dans le laboratoire vivant? La cellule, enfin! si ce n'est dans le laboratoire vivant?

« L'affinité produit des *composés stables*; l'affinité modifiée par la vie produit des *combinaisons instables*. L'abîme est entre la stabilité des corps inorganiques et l'instabilité des corps organisés vivants.

« Les physiologistes que je combats objectent que les fonctions des organes des sens, la production de la chaleur animale, celle du mouvement, la digestion, la respiration, la circulation, ne sont que des applications spéciales de la physique et de la chimie. Ils ont raison quant aux phénomènes par lesquels l'organisme entre en relations avec le monde extérieur, mais point du tout quant aux fonctions qu'il accomplit. Ainsi il est vrai que la lumière est réfractée dans les milieux transparents de l'œil, comme dans un appareil de physique d'une perfection merveilleuse (un appareil qui se répare lui-même, assure lui-même son achromatisme, et s'accommode aux distances, comme une lunette qui se rétrécirait,

s'allongerait et se raccourcirait d'elle-même, selon que les objets éclairés seraient plus ou moins éloignés); mais il s'agirait de savoir en vertu de quelle loi de la physique le fond de cette chambre noire, tapissé par une expansion du nerf optique, transmet la vibration lumineuse, et comment cette vibration va se transformer en une sensation particulière : *la vue.* Jusqu'à présent, aucun phénomène physique n'offre une analogie, même éloignée, avec cette transmission, à travers un double cordon opaque, d'une double image renversée, devenant droite et unique dans un récepteur, et une sensation restée absolument en dehors des phénomènes que les lois de la physique générale peuvent expliquer.

« Les cinq sens donneraient lieu à des observations analogues. Je suis donc en droit d'affirmer que c'est abuser de la méthode expérimentale, que c'est avancer une hypothèse téméraire, que de prétendre expliquer les fonctions sensoriales tout entières par les lois physiques, en alléguant qu'on en a pu constater l'application partielle dans les rapports de l'organisme avec le monde extérieur.

« Quant à la chaleur animale, qu'on veut faire rentrer dans les lois physiques, parce qu'elle est due à une véritable combustion, totale ou partielle de matières hydro-carbonées avec production d'eau et d'acide carbonique, il me serait facile de démontrer que les plus habiles chimistes n'ont jamais rien réalisé qui approchât du procédé de la combustion organique. Dans l'organisme, le foyer est un liquide vivant, un organe, le sang : la fonction de ce liquide est multiple; d'abord, il absorbe à travers les parois membraneuses d'un appareil hydraulique, dans lequel il circule et dont il gouverne les mouvements, l'oxygène amené par un soufflet ventilateur ; c'est en lui-même que s'opère la combustion productrice de chaleur, d'acide carbonique, d'eau, etc. ; ce liquide est en même temps chargé d'aller renouveler sa provision de combustible dans les parois du tube digestif, dans le foie, et encore dans tous les organes, dont il dissout les vieux matériaux en même temps qu'il leur cède des matériaux reconstitutifs ; il reçoit aussi des matériaux neufs par un canal particulier (le canal thoracique) ; de plus, il élimine par le foie, par l'intestin, par les reins, par la peau, etc., les substances dont l'organisme doit être débarrassé ; enfin, à travers les membranes même du ventilateur qui lui apporte l'oxygène, il laisse passer l'acide carbonique et l'eau, résidus de la combustion opérée dans son sein.

« Et voilà ce qu'il faut comparer à ce qui se produit dans le foyer d'une locomotive! En vérité, jamais comparaison plus grossière n'a servi à égarer les esprits; jamais l'enivrement des découvertes, jamais le fétichisme de la matière n'ont aveuglé l'intelligence humaine d'une aussi étrange façon !

« Non! jamais les physiciens ni les chimistes n'ont fait aucune expérience dans laquelle on vît les molécules matérielles animées dans un même milieu de tous ces mouvements coordonnés, se renouvelant incessamment, se pondérant, se dirigeant vers un but commun. Il faut reconnaître dans l'organisme un principe actif, intelligent, différent de l'attraction et de l'affinité, comme ma main diffère d'une pierre, comme ma parole diffère d'un vain bruit. Ce principe emploie l'attraction, se sert de l'affinité, comme il emploie les molécules matérielles, mais il produit des combinaisons, des mouvements qui ne naîtraient jamais et ne s'entretiendraient pas sans son intervention.

« La digestion! On assure que la digestion n'est qu'une succession de dissolutions produites par des réactifs, dont les chimistes ont révélé aux physiologistes la composition. On produit, en effet, dans des vases la dissolution et l'émulsion des aliments, c'est ce qu'on appelle la digestion artificielle; les aliments peuvent alors passer à travers les membranes, en raison de la capillarité et de l'endosmose, comme lorsqu'ils ont subi l'action des dissolvants préparés par l'organisme.

« Certes, j'admire, plus que personne, le génie investigateur qui pénètre de plus en plus dans les profondeurs inexplorées de l'organisme et qui découvre les procédés de ses actes; mais on se méprend lorsque l'on confond les réactions chimiques, dont on a surpris le secret, avec le plan manifestement préconçu et harmonieux qui réalise une opération complexe.

« J'admets, ce qui n'est pas, j'admets qu'on imite l'appareil masticateur, qui divise les aliments, les humecte d'un liquide alcalin, et commence la saccharification des matières amylacées par l'influence d'un ferment particulier, la diastase salivaire; j'admets, ce qui n'est pas, que, par l'influence d'un suc acide mêlé d'un autre ferment, la pepsine, on imite la dissolution des matières albuminoïdes; j'admets, ce qui n'est pas, qu'on achève la saccharification de l'amidon et la dissolution des matières albuminoïdes, et en même temps qu'on produise l'émulsionnement des matières grasses par le suc pancréatique et le suc intestinal alcalins; mais

d'où vient que la sécrétion gastrique s'harmonise avec la nature des corps mis en contact avec les parois de l'estomac? D'où vient qu'un corps non digestible provoque non pas une sécrétion de suc gastrique, mais une sécrétion de mucus ?

« Ce qui est impossible à expliquer par l'imbibition, la capillarité, l'endosmose, l'isomérisme et la combinaison chimique, c'est le plan préconçu, c'est l'ordre intelligent; ce sont les sécrétions successives, alternativement alcalines et acides, coïncidant avec les mouvements et les contacts; c'est en un mot *la fonction*. Quand le laboratoire de la Faculté des sciences, après avoir reçu un échantillon de guano, en aura lui-même opéré l'analyse en l'absence du chimiste, je commencerai à concevoir que la fonction digestive rentre dans le domaines des lois dont les chimistes et les physiciens observent chaque jour les effets.

« Non ! les forces physico-chimiques ne suffisent pas à l'organisation, mais elles sont empruntées et utilisées par la vie, dont la matière est le *substratum*.

« Que me parlez-vous d'équivalent mécanique de la chaleur chez l'animal, chez l'homme! Il brûle, en effet, plus de charbon lorsqu'il travaille que lorsqu'il est en repos, et pour cela, vous vous empressez de comparer la machine humaine à la locomotive! Mais prenez garde : la théorie de l'équivalence mécanique de la chaleur n'est pas encore applicable à la contraction musculaire. Notre collègue M. Paul Dupuy, chez qui nous aimons cette modestie qui est la politesse du savant, l'a démontré dans un mémoire en cours de publication dans la *Gazette Médicale de Paris*. Je ne puis qu'indiquer ici quelques-uns de ses arguments :

« 1° C'est une question fort controversée que de savoir le siége précis de la combustion respiratoire productrice de la chaleur animale; MM. Estor et Saint-Pierre assurent qu'elle se fait surtout dans les artères et par conséquent bien avant la contraction musculaire (1).

« 2° La contraction musculaire ne s'accompagne d'aucun abaissement de température (expériences thermo-électriques de Becquerel), ainsi qu'il en devrait être, si l'effort résultait réellement

(1) D'autres observateurs la placent dans les capillaires du tissu musculaire, où la contraction retarde le cours du sang.

de la transformation du calorique en mouvement ; bien au contraire, elle produit immédiatement de la chaleur (1);

3° L'abondance des aliments hydro-carbonés ternaires (graisse, amidon, sucre), éléments principaux de la combustion respiratoire, n'est pas la condition de la puissance musculaire; cette condition, c'est l'abondance des aliments quaternaires azotés (fibrine, albumine).

« J'ajoute que la théorie en question délaisse un fait de la plus haute importance : la quantité prodigieuse de force musculaire que l'organisme, même débilité, peut produire sous l'influence des stimulants purement moraux : la peur, l'espérance, le dévouement, l'enthousiasme.

« D'ailleurs, Claude Bernard a démontré qu'une partie de la calorification sanguine a lieu dans le foie, la température du sang étant notablement plus élevée dans les veines sushépatiques émergées du foie, que dans la veine porte qui se ramifie et se capillarise dans cet organe.

« En réalité, la locomotive n'est qu'un cadavre de fer, qui se rouille bientôt et se disloque, si elle n'est pas animée par un chauffeur et dirigée par un mécanicien. Vous la comparez à la machine humaine, quant à la chaleur qu'elle convertit en force mécanique, mais vous oubliez qu'elle a été construite par un ingénieur.

« Votre comparaison sera soutenable quand nous verrons naître du conflit de deux locomotives une locomotive nouvelle s'alimentant, se réparant, se dirigeant elle-même.

« Vous allez jusqu'à prétendre que l'intelligence a son équivalent en charbon, en hydrogène, en soufre et en phosphore brûlés dans le cerveau; mais je vous demande sur quelles expériences vous fondez cet équivalence. Oui, l'activité de l'organe cérébral a pour condition des transformations, des combinaisons chimiques, mais cela ne suffit pas à la solution du problème.

« Scientifiquement, l'équivalence mécanique de la chaleur n'a été démontrée que par la conversion de la chaleur en force mécanique et de la force mécanique en chaleur.

« Pour essayer de prouver l'équivalence intellectuelle de la combustion des éléments matériels du cerveau, il faudrait de toute

(1) Elle en produit même un grand excès que l'organisme compense par un surcroît de transpiration, c'est-à-dire d'évaporation aqueuse.

nécessité convertir aussi l'intelligence en chaleur, il faudrait enfin que l'interruption subite de l'activité intellectuelle eût une valeur calorifiqne.

« Je me crois donc en droit d'affirmer que la théorie physico-chimique de la vie est une hypothèse, à peine appuyée par quelques apparences de preuves, et que précisément l'école qui s'attribue le monopole des faits positifs constatés par l'expérience, admet comme démontrée cette hypothèse, contre laquelle s'élève l'ensemble des faits biologiques, et se croit en droit de ne point recevoir et de supprimer comme non avenus tous les faits dominateurs, les faits intellectuels et moraux, le seuls fondements de notre vie sociale, de notre dignité, de notre liberté.

« Car encore faut-il absolument que l'intelligence soit quelque chose et soit acceptée comme un fait.

« Nous en ignorons l'essence, j'y consens; mais elle existe par cela seulement qu'elle est susceptible de plus ou de moins, elle peut être étudiée dans ses facultés, dans ses affections, dans sa puissance de pénétration, dans ses défaillances, qui sont ses propriétés caractéristiques.

« Où donc pourrait-elle éclater plus manifestement que dans cet auditoire? Je la vois briller au fond de tous ces yeux ardemment fixés sur moi!

« Mais j'ai délaissé jusqu'à présent l'argumentation d'un éminent physiologiste, démontrant l'inanité de l'unité vitale, en raison des expériences du poëte Lucrèce, de celles de M. Bert et des siennes propres, lesquelles établissent que les parties séparées d'un végétal ou d'un animal peuvent constituer un végétal ou un animal complet, et que la patte ou la queue d'un jeune rat greffée sous la peau d'un autre rat, continue de s'accroître comme elle l'eût fait si elle n'eût pas subi de transplantation.

« En vérité, je reconnais de bonne foi que ces faits n'ont pas d'explication satisfaisante; il est évident que le principe de vie se propage dans des agrégats moléculaires de plus en plus petits, à mesure que les organismes se simplifient. Il est non moins évident que l'activité vitale se maintient temporairement dans des parties séparées d'un végétal ou d'un animal, lorsque les conditions du milieu sont favorables.

« Mais vous n'avez pas remarqué que, selon les lois mécaniques ou physiques, une quantité de mouvement ne se multiplie point, ne s'accroît point par la division : 2 poids de 50 grammes égalent

1 poids de 100 grammes, et n'équivaudront jamais à 2 poids de 100 grammes, à moins qu'une force étrangère, ajoutée à la pesanteur, ne double leur vitesse.

« Il n'en est pas de même pour les êtres vivants : lorsque vous divisez une hydre d'eau douce en dix fragments, chaque fragment contient la vie tout entière et reconstitue bientôt une hydre d'eau douce apte à se reproduire régulièrement ; chaque brin de peuplier dont vous faites une bouture, reproduit l'arbre tout entier. Cela seul suffirait pour faire comprendre que le phénomène vital est d'un autre ordre que le phénomène physique, et c'est là précisément ce que j'ai voulu démontrer.

« Et ce n'est pas tout : le fait que je suis une personne, une unité indivisible, le fait de la conversion de ma pensée en parole, ma conscience, ma volonté, ma liberté, tout cela ce sont aussi des faits scientifiques, car je les constate d'une manière certaine, et j'y crois comme vous y croyez vous-même à votre insu, et plus fermement qu'à n'importe quelle notion apportée par les sens, puisque, pour avoir les sens qui me mettent en rapport avec les objets extérieurs, il faut que je commence par être un centre conscient de perception.

« Or, je vous reproche de commettre une généralisation anticipée, lorsque vous concluez à l'inanité de l'unité vitale chez moi, parce que la queue d'un rat ou d'un têtard de grenouille ont continué de vivre après la greffe ou la séparation, ou parce qu'une branche de saule a pu s'enraciner et produire un arbre.

« Ma propre jambe séparée de mon corps pourrait continuer de vivre moyennant les injections de sang artériel de Brown-Sequard, que la conscience de mon unité et de toutes les facultés qui font de moi une personne libre et responsable ne serait aucunement détruite. Que ma jambe vive ou meure, je ne suis point dédoublé.

« Je suis de ma propre unité un irrécusable témoin, et certes je ne serai pas contredit dans mon affirmation par la queue de votre têtard !

« Je m'élève donc contre votre doctrine, au nom de la méthode qui défend la généralisation anticipée et l'induction illégitime.

« D'ailleurs, le danger n'est pas pour la science proprement dite, la vérité sortira de nos libres discussions ; le danger est pour les demi-savants, qui s'empressent d'accepter des conclusions excentriques et d'en déduire toutes les conséquences logiques.

« Si le principe vital n'existe pas, le monde social, le monde moral tout entier s'évanouit avec le moi humain.

« Que diriez-vous, messieurs, d'un colloque en ces termes :

« Malheureux ! vous avez commis un faux, un parjure, un vol, un assassinat, vous avez violé toutes les lois divines et humaines ! — Monsieur, je n'y peux rien, le principe vital et par conséquent l'unité vitale, est une chimère ; je ne suis qu'un agrégat de cellules indépendantes, soumis aux lois dont les chimistes et les physiciens observent chaque jour les effets ; ce qui le prouve, c'est que la queue d'un têtard de grenouille, séparée du tronçon céphalique, continue de se développer très-régulièrement. D'ailleurs, l'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de son régime et de ses vêtements ; sa volonté est la conséquence nécessaire de toutes ces causes ; vous ne devez vous occuper que des conditions matérielles des phénomènes ; mon cerveau aura sécrété malgré moi toutes les choses que vous me reprochez ; c'est la faute de mes aïeux, de ma nourriee et des circonstances. »

« Ne riez pas, messieurs ; la preuve par l'absurde est d'une grande valeur en métaphysique comme en géométrie.

« Mais je manque à ma promesse, j'aborde un terrain que je me suis interdit.

« Je m'arrête. Je me borne à conclure :

« Il existe des causes inconnues des phénomènes physiques : l'*attraction*, l'*électro-magnétisme*, la *chaleur*, etc. ; une cause inconnue des phénomènes chimiques : l'*affinité* ; une cause inconnue des phénomènes vitaux : la *vie*.

« Et je m'en tiens à l'axiome aristotélique :

« *Vita est mentis actio*, (*Métaph.*, lib. XI, cap. v, t. XXIX.)

« La vie est un acte intelligent, »

« Que Claude Bernard rajeunit en ces termes :

« *L'âme est la force spontanée.* » (*Rapport sur les progrès de la physiologie*, p. 22.)

« Quant à l'union du corps et de l'âme, l'essence des choses nous échappe, et je dis avec Tyndall :

« Le problème de la connexion du corps et de l'âme est aussi
« insoluble sous sa forme moderne qu'il l'était avant l'ère des re-
« cherches scientifiques. »

———

BIBLIOGRAPHIE

Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au XIXe siècle, par Louis Ferri, professeur de philosophie à l'Institut supérieur de Florence, 2 vol. in-8, librairies Durand et Didier.

Nous avons déjà parlé du mouvement philosophique contemporain en Italie à l'occasion des ouvrages de MM. Mariano, Conti et Bertinaria. M. Ferri en présente aujourd'hui le tableau complet par une analyse très-détaillée de toutes les doctrines qui ont été soutenues et développées par les philosophes italiens depuis le commencement de ce siècle.

Il expose chacune d'elles avec ses démonstrations, sa méthode et son langage, en constatant le rapport de filiation et de progression qui existe entre elles, l'influence qu'elles ont reçue de l'étranger et leur rôle dans la reconstruction politique de l'Italie.

Les systèmes examinés par M. Ferri se divisent en deux classes : 1° ceux qui appartiennent à l'idéalisme tempéré ; 2° ceux qui lui sont opposés. Dans la première figurent, avec des nuances, Galluppi, Romagnosi, Rosmini, Gioberti et Mamiani. La deuxième embrasse l'idéalisme absolu ou l'hégelianisme, le scepticisme critique, le naturalisme, et le thomisme ou la scolastique.

L'auteur signale les caractères communs des systèmes opposés à l'idéalisme. Le scepticisme critique qui se rattache à la philosophie française du XVIIIe siècle et à Kant regarde comme erroné ou non avenu le développement de la philosophie idéaliste de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani. Il admet avec Kant les antinomies de la raison, renferme l'esprit humain dans les bornes du phénomène, aspire à une philosophie indépendante de la métaphysique, et se fait remarquer par les idées politiques et religieuses.

Les hégéliens se rattachent à l'idéalisme ; ils en professent une forme qu'ils regardent comme la plus vraie, la plus capable de compléter et de coordonner les formes imparfaites de cette même philosophie. L'un d'eux, unissant la doctrine de Gioberti à celle de Hégel, a rattaché celle-ci au mouvement de la pensée nationale. Mais le caractère purement spéculatif de l'hégélianisme doit le faire séparer de l'idéalisme italien

Le thomisme ou la scolastique est l'adversaire de la liberté et des doctrines fondées sur la raison et le progrès que la pensée italienne a formulées depuis Romagnosi et Galuppi jusqu'à Gioberti.

Le point de départ de la philosophie italienne au XIXe siècle est la doctrine de Gioia (1). M. Ferri la trouve empirique dans la science, égoïste en morale et négative dans la religion et dans l'art. L'énumération et la classification des sensations et des phénomènes sont pour elle l'unique procédé de la science. Mais le terme de cette philosophie est une théorie de l'humanité et du progrès embrassant l'art, la religion, l'Etat et la science, se rattachant à la nature et à Dieu, à la cosmologie et à la théologie. La pensée y reconnaît ses rapports intellectuels avec le monde et avec Dieu.

Romagnosi (2) a agrandi la philosophie des sens par la doctrine du sens logique qui se distingue du sens externe et même du sens intime. Ce sens a pour objet propre la vérité rationnelle et ses règles universelles, contient le criterium du vrai et la garantie suprême de la certitude. C'est la raison ayant déjà une conscience confuse de sa nature et de son rôle spécial. La philosophie de Romagnosi s'arrête aux limites des faits et de l'expérience. Le bonheur et l'utile sont les objets suprêmes de sa morale.

Après lui, Galuppi améliore la méthode, précise l'idée et agrandit l'objet de la philosophie. Il manie avec finesse l'analyse, et associe constamment l'histoire des systèmes à l'observation intérieure et à l'étude des questions philosophiques. Il pénètre profondément dans les faits que la conscience nous révèle. Il distingue la pensée des sens, en observe l'activité et les fonctions et est tellement persuadé de sa grandeur qu'il semble réduire à la science de la pensée toutes les sciences, y compris celle de la nature et du monde physique. La pensée, chez lui, ayant le sentiment de sa puissance, de son universalité, de son aptitude à retrouver elle-même les éléments de la vérité et les règles de la connaissance, est conduite à combattre les jugements synthétiques

(1) Auteur de : *Logique statistique*, 1803. — *Éléments de philosophie à l'usage des écoles*, 1818. — *Idéologie*, 1822. — *Philosophie de la statistique*, 1826.

(2) Auteur de : *Introduction à l'étude du droit public universel*, 1805. — *Principes de la science du droit naturel*, 1820. — *Sur la saine raison*, 1827. — *La Morale des anciens*, 1831. — *De la nature et des facteurs de la civilisation*, 1832, etc.

a priori de Kant et à les ramener à des jugements analytiques.

Observant les données primitives de la sensibilité, Galuppi en a découvert les relations avec la réalité intérieure et extérieure, et a fondé sur la perception immédiate la connaissance du moi et du non-moi. C'est la philosophie de l'expérience, car il ramène les vérités générales, supérieures aux faits individuels, à des faits intérieurs. L'universel, dans sa doctrine, n'est qu'une conception de l'esprit. Les rapports ne sont que des vues de la pensée et les principes suprêmes du raisonnement, tels que ceux de l'identité, de la contradiction et de la causalité. L'idée même de Dieu ou de l'absolu est un simple effet de nos fonctions intellectuelles, et le moyen d'en trouver la réalité correspondante, c'est de remonter, par le raisonnement, la chaîne des êtres réels, depuis le moi qui se la représente jusqu'à celui auquel on suppose qu'elle se rapporte. La supériorité des vérités de raison n'est, pour lui, que relative; la vérité absolue n'est pas l'objet direct de l'esprit humain.

Galuppi est spiritualiste en morale comme en psychologie, contrairement à ce qui avait eu lieu jusqu'alors en Italie, où l'on ne connaissait d'autre science des mœurs que celle d'Aristote, en ramenant toutefois au christianisme les idées de ce philosophe snr le bonheur et sur la vertu (1).

Après Galuppi ou la philosophie de l'expérience, vient Rosmini, qui outre l'expérience, embrasse l'idée. M. Ferri explique l'apparition de ce système dans la philosophie italienne par trois circonstances : 1° l'imperfection et le conflit des doctrines existantes ; 2° le besoin de l'idéal déjà exprimé dans les livres de poëtes et de littérateurs éminents, et suscité aussi par la renaissance du sentiment religieux et de la pensée chrétienne; 3° la vocation d'une intelligence supérieure.

C'était l'époque où Manzoni, Silvio Pellico et d'autres, cherchaient à associer les idées chrétiennes au besoin de la liberté et

---

(1) Œuvres principales de Galuppi : *De l'analyse et de la synthèse*, 1807
Essai philosophique sur la critique de la connaissance, 1819-1832.
Eléments de philosophie, 1820-1827.
Leçons de logique et de métaphysique, 1832-1840.
Considérations sur l'idéalisme trascendental et sur le rationalisme absolu, 1829.
Histoire de la philosophie, 1er volume, 1842.

du progrès, et poursuivaient un idéal de civilisation où la patrie, la liberté, la justice et la religion réunies attiraient les esprits, idéal que Rosmini a voulu rapporter aux principes suprêmes de la connaissance et de l'Être en le déduisant d'un système philosophique.

Rosmini (1) pose l'unité de l'Être absolu, distingue les formes de l'idéalité, de la réalité, de la moralité et leurs rapports, rend compte de l'opposition et de l'harmonie de l'esprit et de la nature, explique la connaissance, la sensibilité, la vie et la matière, et coordonne la science et l'univers par le concours, la loi et le principe des mêmes formes et des mêmes activités de l'Être. A l'imitation de Hegel, son *être idéal* présente la possibilité logique ou la condition initiale des choses; son *être réel*, leur existence sensible et leur achèvement; son *être moral*, le rapport et les fonctions plaçant l'univers sous la direction de la bonté et de la beauté parfaite. Les formes de l'être sont des aspects de l'activité et de la vie universelle qui se déterminent dans l'unité de l'absolu, en font sortir et y ramènent perpétuellement le multiple. Les différentes classes dont les choses finies se composent, se rapportent, selon Rosmini, à des principes actifs ou à des activités limitées qui relèvent toutes de la substance ou activité première et se diversifient par la qualité et la quantité de leurs attributs et de leurs fonctions. Les idées se manifestent, dans sa doctrine, par le rapprochement et le rapport qui s'établissent dans le jugement et la perception intellectuelle, entre la sensation et la vérité intelligible. La fonction essentielle de l'intelligence est un reflet de la loi ontologique par laquelle l'idée, ou l'universel, commence l'être fini, et l'activité réelle ou productive l'achève, le rend sensible et le fait paraître dans le système des choses.

C'est à Rosmini qu'on doit en Italie une restauration de l'idée et de l'idéal dans la science, et un grand progrès dans l'analyse des fonctions intellectuelles ayant pour objet la formation et le

(1) *Essai sur le bonheur*, 1822. — *Opuscules philosophiques*, 1827-1828. — *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, 1830 et 1855, en 3 volumes. — *Principes de la science morale* et *Histoire comparée des systèmes relatifs au principe moral*, 1831-1837. — *Anthropologie à l'usage de la morale*, 1838. — *Philosophie du droit*, 1841. — *Traité de la conscience morale*, 1844. — *Psychologie*, 2 vol. 1846-1850. — *Théodicée*, 1 vol. 1828. — *Vincent Gioberti et le Panthéisme*, 1848. — *Introduction à la philosophie*, 1850. — *Théosophie*, 3 vol. 1859, etc.

développement de la connaissance rationnelle ou des idées. Distinguant dans tout universel déterminé la matière et la forme, il a réduit cette dernière aux caractères d'objectivité, d'unité, de généralité, de nécessité et d'immutabilité, et a considéré comme matière de l'universel toutes ses déterminations concrètes douées d'une signification précise. Il a substitué une cause objective et absolue à l'activité subjective et humaine dont Kant et Galuppi faisaient naître la vérité. La vérité, pour lui, se manifeste par un concours de l'esprit de l'homme avec l'Être absolu.

Rosmini, séparant l'idéal du réel, ne peut mettre en contact l'esprit et la réalité de manière à en faire sortir la connaissance : il est donc obligé d'opérer un rapprochement du sujet pensant et de la chose pensée par l'intermédiaire de l'idée; en sorte qu'il ne peut y avoir dans sa philosophie d'autre connaissance que la connaissance idéale, et la réalité elle-même n'y est pas donnée dans une perception immédiate, mais contradictoirement affirmée moyennant une idée abstraite de la réalité : « Rosmini a été induit en erreur, dit M. Ferri, par son opinion préconçue sur la séparation complète de l'idéal et du réel, opinion contradictoire dans les termes mêmes de la preuve qu'il en donne ; car si, comme il le prétend, la matière de la connaissance est donnée par la sensation et fait partie des déterminations de l'idée, il est clair qu'il y a un élément intelligible dans la réalité sensible et dans la sensation, et, partant, que la connaissance immédiate du réel est possible. »

C'est Rosmini qui a introduit l'intuition de l'idéal infini dans la philosophie italienne, et l'a distinguée de tout produit de l'expérience; mais il n'a été ni précis ni ferme sur la nature de l'Être, objet de l'intuition intellectuelle, et sur cette intuition elle-même.

Dans la morale, Rosmini a également entrepris de réformer ou de continuer la philosophie de Kant en donnant à ses formules une valeur objective et une portée déduite des lois de la connaissance et de l'Être.

Arrivé à Gioberti (1), l'auteur se demande si l'idéalisme italien a avancé ou reculé, gagné ou perdu avec celui-ci. Il pense qu'il

(1) *Théorie du surnaturel*, 1838. — *Introduction à l'étude de la philosophie*, 1839-1840. — *Considérations sur les doctrines religieuses de Victor Cousin*, 1840. — *Du beau*, 1841. — *De la primauté morale et politique des Italiens*, 1842-1843. — *Du bon*, 1842. — *Discours préliminaire sur la théorie du surnaturel*, 1850. — *De la philosophie de la révélation*, 1856, *etc*

aut distinguer ici le côté spéculatif du côté pratique du système; sous le premier aspect, le progrès se réduit à un point, à la nature de l'objet suprême de la connaissance. Gioberti a démontré ce qu'il y a d'insuffisant et de contradictoire à ce que la connaissance rationnelle dépende de l'instruction d'un être possible et non point du rapport de l'intelligence à une réalité infinie, condition inconditionnelle de toute pensée et de toute existence. Il démontre aussi l'impossibilité de séparer l'idéal du réel; mais il prétend faire rentrer l'être relatif, avec son double aspect ontologique et idéologique, dans l'intuition rationnelle dont l'esprit est, selon lui, positivement doué et qui constitue sa fonction la plus essentielle. De plus, il a cru l'intelligence humaine formée de toute pièce par l'intuition complexe et transcendante de l'Être, des existences qui en dérivent et de leur rapport, et il a voulu poser avec sa formule idéale le principe universel de la science et de l'être. C'est une sorte d'idéalisme réaliste.

Il a voulu aussi mêler la théologie et la philosophie, c'est-à-dire a révélation et la science, deux incompatibles.

Comparant les faits et les institutions avec l'idée qui brille dans son âme, Gioberti s'élève au-dessus du réel, et décrit un idéal auquel il veut que les faits se conforment. Le talent, la science, la littérature, l'art, la religion, le gouvernement, l'État, l'éducation, tout rentre, comme élément organique, dans son idéal. Son principal mobile, le premier titre de son influence et de sa gloire, c'est de concevoir une Italie idéale, c'est-à-dire indépendante et libre, religieuse et savante, vertueuse et poétique : c'est l'objet constant de sa pensée, de son enthousiasme et de son éloquence.

Après Gioberti, vient Mamiani (1). Mamiani a moins cherché à agrandir l'idéalisme qu'à le rectifier et à le mettre en harmonie avec l'expérience. Sa philosophie se rattachant aux travaux de Reid et des psychologues français, assure complétement la connaissance et la réalité du monde externe. Elle repousse les idées innées, n'admettant pas même comme telle celle de l'être : la connaissance commence toujours, suivant elle, par la perception ayant

(1) *De la rénovation de l'ancienne philosophie italienne*, 1834-1836. — *De l'ontologie et de la méthode*, 1841-1843. — *Fondements de la philosophie du droit et principalement du droit pénal*, 1853. — *Le Nouveau Droit européen*, 1859. — *La Renaissance catholique*, 1862. — *Confessions d'un métaphysicien*, 2 vol. 1865. — *Théorie de la religion et de l'État*, 1868.

toujours pour terme la réalité. L'idée première s'identifie avec l'absolu considéré comme contenant universel ou comme sujet éternel et nécessaire de tous les objets intelligibles ou de toutes les vérités. L'idée première se rapporte donc à la réalité absolue, dernier terme de toute pensée. L'absolu est uni aux idées comme les idées aux perceptions et les perceptions aux choses finies. Selon Mamiani, l'idée est une représentation que nous rattachons par un rapport de causalité à l'absolu. Il observe que si nous avions l'intuition directe des pensées et des déterminations divines, notre science serait beaucoup plus profonde qu'elle n'est réellement; nous pourrions pénétrer dans la possibilité primitive des choses. De plus, il n'y aurait rien d'humain et de subjectif dans les idées, tandis que le contraire est attesté par l'expérience; et, enfin, le lien qui unit l'idée à la perception, l'idéalité à la réalité sensible, deviendrait inutile dans l'hypothèse d'une vision directe des déterminations et des pensées divines.

Bien que Mamiani sépare la théologie de la philosophie, la religion est représentée par lui, avec l'art, la moralité et la science, comme un des éléments de la civilisation et du progrès, et comme une des formes sous lesquelles se produit le rapport de l'absolu avec l'âme humaine; mais il la soumet comme les autres aux réflexions de la raison, qui seule peut en comprendre le rôle et la place.

Les idées cosmologiques de Mamiani sont un grand progrès sur celles des idéalistes, ses contemporains. Laissant toute idée préconçue, il soumet à une analyse nouvelle et consciencieuse l'idée de l'être fini, et en tire un certain point de vue du monde, de sa composition et de sa marche. Suivant lui, le développement des êtres et l'ordre qu'ils produisent reposent sur leur substantialité et leur causalité propre, mais leur synthèse harmonique et leur marche régulière sont inexplicables sans l'unité d'un même principe et d'une fin commune. Il emprunte à la Monadologie de Leibnitz l'idée de la force ou de l'activité individuelle comme caractéristique de la substance, mais cherchant dans la communication, dans les combinaisons et dans les actes multiples et associés des monades l'explication de l'ordre universel, il supprime leur harmonie préétablie, et se représente l'harmonie des êtres sortant de la diversité et de la multiplicité indéfinie des principes actifs ou des monades, combinée avec la causalité et la finalité de la providence divine, ou avec l'action du bien absolu.

M. Ferri démontre qu'en général l'idéalisme italien est ontologique et objectif, comme l'ancien platonisme, et qu'il n'a cessé de croire à l'immutabilité de l'Être absolu, base de la distinction substantielle de Dieu et du monde. Il tient à la fois de Platon, des réalistes du moyen âge et de Kant.

Il revient encore à Gioberti, dont les œuvres posthunes ont révélé en lui une philosophie nouvelle qui peut être considérée comme une transition entre l'idéalisme italien et le développement de la philosophie hégélienne en Italie. On y trouve établis de nouveaux rapports entre la philosophie et la religion d'une part, et entre la connaissance des sensibles et celle de l'intelligible d'autre part. C'est une position intermédiaire entre le christianisme et l'hégélianisme par un nouveau développement du platonisme.

Puis il passe en revue les travaux de Bertrando Spaventa (1), sur la philosophie italienne, sur la marche et le résultat de la philosophie au XIXe siècle. Pour Spaventa, l'idéalisme absolu est le vrai, et les efforts tentés par les philosophes italiens pour concilier le fini et l'infini, la sensation et l'idée, le réel et l'idéal, sans forcer les pouvoirs de la raison et de la sensibilité, sans changer leur identité partielle en identité absolue, lui semblent une tendance timide et contraire au véritable esprit philosophique; la distinction du compréhensible et de l'incompréhensible dans l'acte créateur lui paraît fausse; tout essai pour reconnaître des limites dans la pensée est jugé par lui comme fatal à la pensée elle-même. C'est un hégélien dans toute la force du terme.

M. Véra (2) est, de nos jours, le représentant peut-être le plus autorisé de l'hégélianisme en Italie, bien qu'il ait écrit en français. Il ne se borne pas à traduire et à commenter les ouvrages de Hegel, il reprend et refait les théories du maître et leur donne plus de précision et de clarté. Il marque une différence entre l'idéalisme absolu et l'idéalisme tempéré, dans la question des rapports de Dieu et du monde, et relativement à la manière dont l'esprit humain conçoit l'action créatrice.

---

(1) *Introduction aux leçons de philosophie*, 1862. — *Essais de critique philosophique, politique et religieuse*, 1867. — *Principes de philosophie*, 1867.

(2) *Introduction à la philosophie de Hégel*, Paris, 1864. — *L'Hégélianisme et la philosophie*, 1861. — *Essais de philosophie hégélienne*, 1864. — *Mélanges philosophiques*, 1862.

M. Joseph Ferrari (1) est à la tête d'un groupe de philosophes ennemis de tout idéalisme, n'ayant foi que dans l'expérience. Contraires au dogmatisme religieux autant qu'à la métaphysique, ils réduisent les cultes aux différentes manifestations d'un sentiment et d'une foi dont ils renonçent à connaître l'objet. Ils repoussent l'alliance de la philosophie et de la religion, se séparent de la tradition, poursuivent une science et une société nouvelle, et représentent en Italie le rôle des encyclopédistes dont ils partagent les doctrines. Chez M. Joseph Ferrari domine l'idée du mouvement et celle du contraste dans le mouvement. Il admet que les contradictions font partie de l'essence des choses et sont à jamais insolubles. Le résultat spéculatif de sa philosophie est une sorte de naturalisme phénoménal.

Après M. Joseph Ferrari l'auteur place M. Ausonio Franchi (2), dont la polémique grave et courageuse a exercé une grande influence sur l'esprit de ses compatriotes. M. Franchi s'est surtout adonné à l'étude de la physiologie et à l'analyse de la pensée; et quoique sceptique il a su distinguer entre le scepticisme de la passion qui se borne à rejeter les anciennes croyances sans leur rien substituer, et le scepticisme de la raison qui leur oppose des théories nouvelles. Il combat les idéalistes autant que les théologiens. M. Ferri remarque que le scepticisme critique enté sur l'empirisme et un naturalisme phénoménal sont la double forme des doctrines spéculatives de M. Franchi, et que celui-ci, en substituant l'humanité à Dieu, n'admet proprement ni la religion naturelle ni les religions positives: que, ne distinguant point le sentiment de l'idée de Dieu, il est amené à réduire cet objet suprême aux bornes du fini.

M. Ferri examine ensuite brièvement les travaux de M. Mazarella (3), philosophe à la fois critique et mystique, puis ceux de

(1) *La Pensée de Jean-Dominique Romagnosi*, 1835. — *La Pensée de J.-B. Vico*, 1837. — *Philosophie de la Révolution*, 2 vol. 1831. — *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*. — *La Chine et l'Europe*, etc.

(2) *La Philosophie des écoles italiennes*, 1863. — *La Religion au* XIXe *siècle*, 1853. — *Le Sentiment*, études philosophiques et religieuses, 1854. — *Le Rationalisme du peuple*, 1856. — *La Raison*, [revue hebdomadaire. — *Le* XIXe *siècle*, autre revue, etc.

(3) *Critique de la science*, 1860. — *De la critique*, 2 vol. 1867-1868.

M. Conti (1), philosophe chrétien qui fait opposition également au scepticisme et à l'idéalisme, et cherche à établir des relations entre la connaissance naturelle et primitive, le sens commun et la tradition philosophique et religieuse.

Il termine par l'école théologique en Italie, et fait voir les différences qui la séparent de l'école idéaliste. Sa philosophie a toujours été la scolastique. Trouvant dans le dogme religieux toutes les solutions des problèmes philosophiques, et soumise à l'autorité ecclésiastique, elle oppose son immobilité à tous les changements et aux divergences des autres écoles. Pour elle la révélation est une prémisse nécessaire du raisonnement, et comme celle-ci est transmise par la tradition, la tradition lui semble la source de la science et de la vérité. Le plus illustre représentant de cette école est le Père Ventura (2), qui n'a coopéré au mouvement libéral de son pays que par une étrange contradiction avec ses principes philosophiques : d'un côté il déclare que le pouvoir souverain du peuple ne s'aliène jamais, et que le jour où le monarque devient un fléau pour l'État, la nation use de son droit en le renversant; d'autre part, il admet que la puissance pontificale est au-dessus de celle des rois, et dérive immédiatement de Dieu. Ainsi, après avoir aboli le droit divin pour les rois, il le rétablit au profit du pape. Il parle en faveur du progrès de l'humanité, mais en ajoutant qu'il ne peut s'effectuer sans l'aide de l'Église.

M. Ferri signale d'autres interprètes de l'école théologique, entre autres la *Civiltà cattolica* dont il résume en ces termes l'objet et les tendances : « L'insuffisance de la raison pour constituer non-seulement l'ordre religieux, mais l'ordre moral, l'ordre juridique et social, voilà la thèse perpétuelle de l'école théologique renouvelée par le périodique dont nous parlons, et défendue par lui avec toutes les ressources intellectuelles du parti dont il est l'organe. »

La *Civiltà cattolica* est indifférente aux formes de gouvernement et s'accommode même des États à esclaves lorsque les cir-

(1) *Évidence, amour et foi,* ou critères de la philosophie, 2 vol. 1864. — *Dieu et le mal* ou *Récit d'une discussion,* 1865. — *Giovanni Dupré,* étude sur l'art, 1865.

(2) *La raison philosophique et la Raison catholique,* 1854. — *Essai sur l'origine des idées,* 1854. — *Le Pouvoir politique chrétien,* 1857. — *La Philosophie chrétienne,* 1861, etc.

constances le demandent. Elle concède tout pourvu que l'Église gouverne tout.

Tel est le bilan de la philosophie contemporaine en Italie. C'est une grande page ajoutée à l'histoire générale de la philosophie, et l'auteur complète l'œuvre de Cousin, qui avait à peine effleuré le même sujet.

L'esprit moderne en Allemagne, par Camille Selden, 1 vol. in-18, librairie Didier et Cie.

L'auteur a entrepris de dépeindre l'état moral de l'Allemagne contemporaine par les œuvres poétiques et fantaisistes de quelques écrivains allemands les plus célèbres de nos jours, celles d'un poëte juif (Frédéric Hebbel), celles d'un libéral (Anastasius Grün) et celles d'un prince (l'archiduc Maximilien).

L'Allemagne est actuellement travaillée par les aspirations et les tendances les plus contraires, par le respect du passé et le désir de s'affranchir. Ce n'est plus l'Allemagne telle que l'a dépeinte madame de Staël; les types y sont devenus plus variés : c'est le philosophe à côté du docteur, l'argumentateur et le rêveur, le théoricien et le poëte; des femmes aimantes comme Marguerite, rêveuses comme Bettine. L'amour des choses abstraites, l'enthousiasme, le patriotisme se partagent les esprits.

En l'envisageant au point de vue religieux, si l'on en croit Henri Heine, le christianisme y est simplement affaire de sensibilité ou de morale. Dans ses *Erreurs de la religion*, le célèbre théologien Schleiermacher dit : L'univers se révèle incessamment à nous dans son activité créatrice. Toute forme qu'il produit, toute créature qu'il anime, tout événement qu'il prépare est une façon indirecte de nous rattacher à lui. C'est ce mode d'action et ce qui en dérive, je veux dire la nécessité d'envisager l'ensemble dans le détail, le besoin d'embrasser l'infini par la vue du fini, et de nous sentir remués par ce spectacle, qui produit la piété et constitue ce que nous nommons la religion. « Les philosophes et les poëtes s'expriment de même. Ils ont le culte fanatique de l'univers, l'adoration des grandes puissances primordiales, ce qui les fait tour à tour esthéticiens ou théoriciens, philosophes ou poëtes; au fond, c'est un véritable panthéisme. Henri Heine con-

vient que le but le plus immédiat des penseurs allemands est la réhabilitation de la matière, sa reconnaissance religieuse, sa sanctification morale, sa réconciliation avec l'esprit. Pour eux Dieu est identique avec le monde; il se manifeste dans la plante comme dans les animaux et dans l'homme : « Dans l'homme, la divinité arrive à la conscience d'elle-même, et cette conscience elle la révèle de nouveau par l'homme; cela n'arrive point dans et par les hommes isolés, mais par l'exemple de l'humanité; de telle sorte qu'un homme ne comprend et ne représente qu'une parcelle du dieu-monde, mais que tous les hommes ensemble comprennent, et représentent dans l'idée et dans la réalité tout le dieu-monde. »

Il nie que le panthéisme conduise à l'indifférence; il croit, au contraire, que le sentiment de sa divinité doit pousser l'homme au veritable héroïsme, et lui faire rechercher le bien-être matériel, parce que sa divinité se révèle également dans sa forme corporelle; et que lorsque la misère détruit ou avilit le corps, image de Dieu, l'esprit est entraîné dans sa chute : « L'Allemagne, ajoute-t-il, est aujourd'hui la terre du panthéisme. Cette religion est celle de nos plus grands penseurs et de nos meilleurs artistes. Le déisme, religion bonne pour les esclaves et pour les enfants, pour les Génevois et pour les horlogers, y est détruit en théorie. On ne le dit pas, mais personne ne l'ignore : le panthéisme est le secret public de l'Allemagne. »

On trouve en effet dans tous les essais philosophiques des Allemands un grand respect pour la nature et du dédain pour toute forme extérieure du culte. Les populations catholiques, confondant dans le même culte les divinités de leurs ancêtres et celles du christianisme, se prosternent également aux pieds de la Vierge et devant l'idole dont l'image domine le sommet d'une montagne, ou s'élève auprès d'un précipice. Protestants et catholiques sacrifient aux mêmes dieux, mais ne s'entendent pas sur leurs noms ni sur la forme du culte,

Les Allemands, comme les Français, se préoccupent aujourd'hui des grandes questions scientifiques ou sociales, veulent substituer des connaissances précises aux notions vagues, détruire les préjugés séculaires, et ils le font avec plus de hardiesse que les Français; témoin Gottfried Keller, qui dans son livre: *Vie et aventures du Vert Henri,* écrit : « Quant au bon Dieu, mon très-cher, que vous l'admettiez ou non, cela m'est bien égal. Tout homme

suffisamment doué doit, sans que cela dérange en rien l'économie de son être et son équilibre intellectuel, pouvoir placer le mobile de ses actes dans sa volonté, ou dans une volonté étrangère, en Dieu ou en lui-même. Je n'aurais plus, je l'avoue, pour vous ni estime ni confiance si je pouvais supposer que l'idée de Dieu changeât la moindre chose à vos principes, bref, que vous fussiez autre avec ou sans lui... Avant tout, il s'agit de trancher la grande question de la liberté morale, d'assurer à chacun le droit de suivre des chemins différents et de parvenir au même but en nourrissant des convictions opposées... Comment exiger des croyances immuables, quand rien ne dure, et des principes stables quand tout varie ? »

C'est cette conformité dans le but et cette solidarité dans l'effort dont M. Selden essaye de donner un exemple, et il le trouve dans l'Allemagne du nord et dans celle du sud, chez les écrivains protestants et chez les écrivains catholiques appartenant à différentes positions sociales : Henri Heine, Keller, Hebbel et l'archiduc Maximilien, qui tout en traitant des sujets très-divers, se réunissent par un *trait commun*, l'amour de leur pays.

La morale indépendante, dans son principe et dans son objet, par C. Coignet; in-18, librairie Germer-Baillière.

La question de la morale indépendante est une de celles qui auront le plus utilement agité le XIXe siècle; car de sa solution dépendra celle de nouveaux rapports entre l'individu et la famille, entre la famille et la nation, entre la nation et l'humanité.

La thèse de la morale indépendante dont l'auteur s'est proposé de poursuivre le développement et la réalisation, c'est de proclamer, non pas la liberté des appétits et des jouissances matérielles, mais la liberté qui, en fondant l'individu sur le droit et l'obligation, fonde la société sur l'égalité des droits et la réciprocité des obligations et fait de l'homme en même temps l'origine, le but et le véritable créateur de la morale.

Déterminant d'abord ce qu'est la liberté, en opposition à ce que ses adversaires entendent par ce grand fait humain, l'auteur en montre l'apparition dans la nature en tant que principe de morale, le nouvel ordre qu'elle crée, ses rapports avec les sentiments qu'elle transforme, les forces de la nature qu'elle fait servir à ses

fins, et prouve que la science morale est non-seulement indépendante par son origine et par son but, mais souveraine dans la vie humaine et régulatrice de tous ses rapports.

Jusqu'ici la morale a été ou religieuse ou métaphysique, la première dépendant d'une révélation divine confiée à un livre sacré, la seconde se rattachant par des principes absolus à l'idée de justice réalisée dans une sphère inaccessible. Aujourd'hui, la critique nous fait voir dans la révélation des croyances non démontrées, et dans les idées absolues des formes subjectives de notre raison.

La morale ne réside pas non plus dans l'ordre extérieur des phénomènes physiques; elle réside dans l'homme seul, parce que seul il est libre, et seul il a conscience de sa liberté. C'est la liberté consciente d'elle-même qui est la source initiale des phénomènes moraux, qui constitue pour l'homme une sphère d'activité inconnue au reste de la nature, et lui donne le moyen de réaliser l'ordre en satisfaisant l'instinct : « L'animal étant purement instinctif, dit l'auteur, la morale restera chez lui à l'état instinctif et rudimentaire : ce sera l'instinct de conservation. Mais l'homme étant réfléchi et raisonné, la morale chez lui deviendra consciente ; elle se rattachera à une vue d'ensemble et pourra former une science. »

La liberté morale constitue le droit individuel; mais ce droit implique le devoir comme une autre face de la liberté ; le droit, inviolable de sa nature, implique l'obligation du respect de cette inviolabilité : le droit et le devoir sont donc inséparables, inhérents à la liberté morale. Le droit et le devoir réunis enfantent la justice, ce sont là les trois faces diverses de la liberté.

Le caractère distinctif des phénomènes moraux, c'est la responsabilité; un acte n'est moral qu'à la condition d'impliquer le mérite et le démérite. Les facultés de l'intelligence et les instincts de la nature ne sont ni moraux ni immoraux en eux-mêmes; mais ils deviennent tels par l'intervention de la conscience, perception d'un but supérieur à celui de l'instinct, et par l'intervention de la volonté qui nous dirige vers ce but ou nous en éloigne.

Après avoir distingué les phénomènes moraux des phénomènes instinctifs, et montré l'origine de la morale dans la libre détermination de l'individu, l'auteur établit l'unité du principe moral et fait voir que, tandis que le mobile naturel est puisé dans la conformation particulière de l'individu et a pour fin sa jouissance, le mobile moral est puisé dans la liberté même qui, en constituant la dignité de l'individu, implique le respect de cette dignité. Ce mobile

a pour fin la justice, qui est le droit reconnu, le devoir accompli dans l'homme et dans le milieu de l'activité humaine.

La loi du devoir se borne-t-elle à l'obligation d'un respect mutuel? Doit-elle s'élever jusqu'au dévouement? Il y a deux sources de dévouement : l'une physiologique et l'autre idéale ou subjective. Le premier dévouement se rapporte à un certain instinct de la nature, résultat de l'organisation, et qu'on retrouve chez les animaux : c'est le résultat de sentiments poussés quelquefois à un haut point, mais qu'on ne peut appeler moraux, puisqu'ils ne sont ni libres ni réfléchis. Le dévouement idéal n'est pas un instinct aveugle, sa source réside dans la conscience de la justice et de l'égalité ; c'est en son nom que le fort aide le faible, que le riche partage avec le pauvre. Les actes héroïques, ceux qui dépassent la stricte équité, sont l'apogée du dévouement, car leur mobile et leur but présentent le plus parfait désintéressement. « L'héroïsme, dit l'auteur, est le libre don de soi en vue d'une perfection de justice dont le mobile et l'idéal sont exclusivement dans notre propre conscience. »

Traitant son sujet au point de vue historique, l'auteur constate que la morale chez les anciens a commencé par être traditionnelle et populaire ; qu'elle s'est développée d'une façon empirique, est devenue philosophique, mais jamais religieuse ; que nul n'a mieux qu'Aristote montré la morale non-seulement comme le principe du respect de l'individu, mais comme le lien et la garantie des sociétés elles-mêmes ; qu'enfin par les progrès du temps, la morale s'est enrichie de vérités nouvelles sans rien perdre de celles qui lui étaient antérieurement acquises.

Suit une détermination du rapport entre les sciences morales et les sciences positives.

L'auteur montre qu'elles diffèrent et par la nature de leur point de départ et par leur objet direct, tout en ayant une fin commune dans la vie humaine. La morale détermine le but de la vie, et la science de la nature contribue à sa réalisation. L'homme a un but à lui qui n'est pas celui de la nature, il a une fin qui lui est propre et qu'il doit faire prédominer sur toutes les autres. Au-dessus des besoins et des jouissances qu'il partage avec les autres êtres, il y a des droits et des devoirs propres à lui seul ; c'est la loi morale dont la fin est la justice, c'est l'idéal de la raison, base du droit nouveau. La solution du problème social est dans la séparation de la métaphysique et de la vie, de la religion et de la

morale, de l'État et de l'Église; et cette séparation ne sera féconde et possible qu'au moyen de la morale indépendante dont le but « n'est pas de détruire, mais d'édifier, dans l'égalité de tous les droits et la réciprocité de toutes les obligations, un nouvel individu, une nouvelle société, une nouvelle famille..... C'est ainsi que la morale, remplaçant la métaphysique, deviendra réellement la science maîtresse de la vie humaine. D'une part elle donnera une base à toutes les sciences sociales, de l'autre, elle assignera une fin à toutes les sciences positives; et les unes et les autres, en contribuant à des titres divers à la réalisation de la justice, trouveront dans cette fin idéale la seule unité à laquelle leur indépendance puisse prétendre. »

Les révolutions, par Pascal Duprat, 1 vol. in-18, librairie Armand Le Chevalier.

Un homme qui, comme publiciste et comme représentant du peuple, a pris une grande part au mouvement politique de notre époque, et qui a payé d'un long exil le courage de se maintenir ferme dans ses convictions, M. Pascal Duprat, vient d'essayer une philosophie des révolutions, philosophie qui échappe aux yeux du vulgaire, mais se révèle aux historiens étudiant attentivement ces grandes crises qui, dans les annales de l'humanité, sont comme les étapes du progrès général de la civilisation.

Le livre de M. Pascal Duprat est une suite de pensées sur les divers caractères des révolutions, sur ce qui fait leur légitimité et leur illégitimité, sur leurs causes, leurs moyens de succès, leurs écueils, etc.

Ne pouvant suivre l'auteur sur le terrain politique, nous nous bornerons à citer quelques maximes exclusivement philosophiques et morales :

« Ne demandez pas de la justice aux partis, surtout dans les temps de révolution : les plus généreux sont injustes. S'ils ne l'étaient pas ils se croiraient moins forts. Les esprits élevés peuvent le regretter, mais ils sont toujours en petit nombre, et c'est la foule qui l'emporte. »

« Les principes, si justes qu'ils soient, ne triomphent pas uniquement par leur propre vertu. Ce n'est pas même assez de leur

prêter pendant quelques jours la force et l'autorité de la loi. Il faut de l'art et beaucoup d'art pour agir puissamment sur les sociétés humaines... »

« Où irez-vous si Charles-Quint vous met au ban de l'empire ? » disait-on à Luther. — « Sous le ciel, » répondit le réformateur. Telle est l'histoire des idées : vaincues et persécutées elles s'en vont sous le ciel, et elles finissent ainsi par s'emparer du monde. »

« Qu'ils sont nombreux les vaincus qui sont tombés à toutes les époques dans le duel toujours renaissant de la force et du droit ! Mais lors même que l'avenir semble leur échapper, chacune de leurs défaites est un acheminement vers la victoire. »

« Hier encore, un ami de la liberté cherchait à briser les fers de quatre millions d'esclaves ; il était pris, condamné et pendu comme un vil criminel. Les propriétaires de ces bêtes humaines insultaient grossièrement sa mémoire. Un grand changement s'est accompli tout à coup : ces quatre millions d'esclaves sont libres, et le nom du martyr est béni partout au delà de l'Atlantique. Le gibet sur lequel il est mort a tué l'esclavage. »

« La route que parcourent les défenseurs du droit et de la liberté ressemble à la voie Appienne : elle est bordée de tombeaux. »

« On s'est incliné dans tous les temps devant la victoire, même quand elle était malhonnête. Mais ce culte de la force triomphante n'a jamais été plus commun que de nos jours. Quelle joie pour les coquins ! ils peuvent se vanter d'être avec les dieux. »

« Immobile dans ses castes, où le tenaient emprisonné la religion et la politique, fortement liées l'une à l'autre, le vieil Orient ne connut pas les agitations salutaires de la liberté. Le moi sommeillait encore, ou s'il était éveillé quelque part, il n'avait ni la force ni la volonté de rompre ses chaînes. Des rois et des dynasties se succèdent, c'est un écroulement de peuples et d'empires ; mais le spectacle a beau changer, l'idée du droit ne rayonne jamais sur le front abaissé de ces troupeaux humains qui passent sous nos yeux avec les stygmates de la servitude. La guerre, les conquêtes, des intrigues et des conjurations de palais y président à la chute des gouvernements : l'homme ne s'appartient pas assez, il est encore trop plongé dans le milieu qui l'entoure pour chercher, par un effort vigoureux, à briser le joug des fatalités politiques et sociales. »

« La philosophie, toujours vaincue, toujours persécutée, a pu

livrer enfin une bataille aux oppresseurs éternels du genre humain. Cette bataille s'appelle la Révolution française. »

« Philosophique dans ses idées, ses sentiments, et ses tendances, la Révolution poursuivit un triple but : elle voulait substituer le droit à la force, la raison aux préjugés, la souveraineté du peuple à la souveraineté des castes et des dynasties. C'était attaquer le passé par tous les côtés à la fois, pour élever sur ses racines l'édifice de l'avenir. »

Les origines des religions, exposées au peuple, par J.-A. Randegger : in-8, Genève.

La société de *la Libre Pensée*, à Bruxelles, avait ouvert un concours pour le développement de ces deux thèses : *La base de la morale*, et *Les origines des religions*. M. J.-A. Randegger a traité la seconde dans un mémoire qui révèle de patientes études.

Convaincu que les peuples tendent à fraterniser, et que la plus redoutable barrière qui les sépare est la question religieuse, il trouve dans la solution rationnelle de celle-ci, le moyen de renverser cette barrière.

Il se demande d'abord comment l'idée de Dieu est née dans l'homme, et arrive à ce résultat : c'est que Dieu est la personnification d'une idée abstraite insaisissable, à laquelle on a attribué les qualités de l'homme, et tout ce qu'il y a de bien sur la terre ; et la religion, c'est l'ensemble d'idées et d'actes par lesquels l'homme exprime les sentiments qu'éveille en lui la Divinité ainsi qu'il l'a conçue.

Puis il développe cette thèse : Tant que les religions furent simplement le produit naturel de l'esprit humain, elles se respectèrent mutuellement, et même se fondirent l'une dans l'autre ; mais la doctrine de la révélation vint mettre la discorde entre elles, chacune prétendant avoir eu, seule, des communications avec la Divinité. Or, la révélation est une fiction dont on se sert pour faire prévaloir la volonté et les intérêts de quelques-uns sur la volonté et les intérêts de tous. C'est pourquoi le sacerdoce a toujours été l'appui du despotisme au détriment de la liberté. En conséquence M. Randegger refuse à tout homme, à toute caste, le privilége de se faire l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, de se dire interprète de volontés et de lois divines, parce que tout

homme est en droit de régler lui-même ses sentiments et sa conduite envers Dieu et envers ses semblables selon la dictée de sa conscience.

Il conclut que les mots *croyance* et *foi* doivent rentrer dans leur acception naturelle et ne plus servir à masquer les prétentions et les exigences des prêtres : croire, suivant lui, c'est admettre la possibilité d'une chose, non la certitude ; la foi ne peut être acquise que par la démonstration : « Toute foi *à priori*, dit-il, toute croyance imposée sont donc attentatoires à l'intelligence, à la liberté, à la dignité humaines ; et tout homme de cœur non-seulement ne doit pas s'y soumettre, mais il est encore de son devoir d'éclairer ses semblables sur cet empiétement qu'un parti égoïste s'arroge sur notre bien le plus cher et le plus précieux. »

Les philosophes et les sciences, par Aristide Guiraud, 2 brochures in-12, Châlon-sur-Saône.

L'auteur a voulu, en quelques pages, démontrer que le progrès des sciences est dû aux philosophes, et il remonte à l'antiquité grecque pour suivre pas à pas les travaux scientifiques qui surgirent sous l'influence des études philosophiques.

Il définit le philosophe : « L'anatomiste qui étudie l'âme dans ses rapports avec la matière, et les corps dans leurs combinaisons multiples. C'est l'homme qui voit, qui sent, qui entend, qui discerne, qui approfondit, qui touche à tout, sans s'attacher à la partie, à la *petite bête*, qui embrasse la nature dans toutes ses beautés, et toutes ses laideurs. »

Commençant par Pythagore, élève de Thalès et des prêtres de l'Egypte, il fait voir en lui l'homme moral enseignant que, là où le respect, le dévouement et la moralité n'existent pas, la religion et les sciences disparaissent. Sa théorie de la transmigration est née d'observations physiologiques et psychologiques qui lui montrent que les mêmes types, les mêmes passions, les mêmes vices, et la même férocité se reproduisent dans l'espèce humaine et dans l'espèce animale.

Arrivé à Socrate, il trouve en lui le modèle du vrai sage ; toute sa philosophie se résume dans ces trois qualités : la vertu, la morale et la religion, dont la source est dans la connaissance de soi-même.

Socrate mort, Platon, son disciple éminent, fit pour sa doctrine ce que les apôtres firent pour celle de Jésus : il la formula et la propagea. Croire, voir, penser et raisonner, voilà sa méthode philosophique.

L'auteur prétend que Platon puisa dans les livres juifs. Qu'y aurait-il puisé qui n'eût déjà reçu un plus grand développement chez les Grecs? Il aurait plutôt emprunté à l'Égypte qui elle-même avait inspiré Moïse.

Si Platon fonda l'école du spiritualisme idéaliste, Aristote fonda l'école analytique. Il était parti de ce principe : que rien ne produit rien; que tout ce qui existe, ayant une cause, une raison d'être, doit être défini.

Aristote était encyclopédiste : toutes les questions scientifiques politiques, morales, furent embrassées par lui dans une vaste classification.

Au sujet d'Hippocrate l'auteur dit : « L'homme, après sa chute, fut assailli par les maladies. Dieu, dans sa *bienveillance paternelle*, l'entoura des plantes, des animaux et des minéraux qui étaient appelés à le nourrir, à le soulager et à le *guérir*. » Il nous semble qu'il eût été plus bienveillant et plus paternel de ne point lui susciter les causes de maladie ; il lui restait bien assez d'autres obtacles sans ceux-ci.

Hippocrate fonda la médecine rationnelle. Il étudiait ses malades psychologiquement et physiologiquement, et considérait les passions comme étant les causes principales des perturbations apportées dans l'économie.

M. Guiraud consacre ensuite de courtes notices à Théophraste, à Archimède, à Euclide, à Hipparque, à Pline l'Ancien et à l'école d'Alexandrie, toujours envisagés au double point de vue scientifique et philosophique, et il se propose de poursuivre ses études jusqu'à nos jours en passant par l'école arabe, le moyen âge, les alchimistes et l'école de Lavoisier.

De l'extinction des espèces, études biologiques sur quelques-unes des lois qui régissent la vie, par le docteur P.-J.-B. Chérubin, 1 vol. in-18; librairie Germer-Baillière.

C'est une série de mémoires ou d'études dans lesquelles l'auteur a tiré des déductions de faits constatés par la science moderne,

touchant l'origine, la formation et la disparition des espèces. Il a voulu démontrer que, pas plus que les individus, les espèces n'ont une durée indéfinie, et qu'une fois disparues, elles ne se reproduisent plus désormais, parce qu'elles dégénèrent sous l'influence de troubles introduits dans leur équilibre fonctionnel, troubles résultant des conditions mêmes de leur existence.

Le premier mémoire renferme des considérations générales sur l'existence des espèces et sur les rapports qui les unissent à leurs milieux. L'auteur enseigne que tous les êtres organisés sont constitués de façon à faire, avec tout ce qui les entoure, un échange permanent des éléments nécessaires à leur existence, que cette existence se maintient tant que ces éléments sont dans une coaptation parfaite avec les organismes qui doivent se les assimiler, et qu'elle atteint la plus haute expression au moment où elle est dans le plus parfait rapport avec tout ce qui l'entoure.

Il traite ensuite des sources, de la nature et des conséquences de l'influence des espèces sur le milieu physique et sur le milieu organique. Il reconnaît que l'influence des espèces sur le milieu physique est insaisissable pour chaque génération, tandis que l'influence sur le milieu organique détermine deux sortes de résultats saisissables à différents degrés, les uns immédiats et les autres médiats ou éloignés ; les premiers consistent dans l'amoindrissement, puis dans l'anéantissement de certaines espèces par le fait de certaines autres ; les deuxièmes, dans les modifications physiques qui suivent les premiers. Ce sont là les effets de la concurrence vitale : les espèces se font mutuellement la guerre pour entretenir leur vie, et, après avoir influé directement sur le milieu physique, elles le modifient encore en rompant l'équilibre du milieu organique. Cependant, les éléments constitutifs des différents règnes sont fixes, indestructibles ; c'est d'eux que la vie a reçu ses diverses conditions ; mais leurs combinaisons varient à l'infini, et produisent des manifestations vitales différentes.

Lorsque le rapport entre les organes des êtres et les milieux au sein desquels ils fonctionnent cesse d'être le même, et change de plus en plus, sans que les organismes s'y accommodent, ce double fait devient une cause durable et profonde de trouble.

Les espèces causent sur elles-mêmes des troubles fonctionnels, soit par des habitudes morbides nées d'un milieu inévitable, soit par des habitudes contractées volontairement et qui altèrent l'équilibre fonctionnel.

Chez l'homme appartenant à l'âge de pierre, toute la force vitale étant concentrée vers le système musculaire et quelques appareils sensoriaux, lui communiquait une grande énergie. Chez l'homme de l'antiquité historique, les systèmes musculaires et nerveux reçurent un développement parallèle. Au moyen age, le système musculaire reprit la prépondérance; mais chez l'homme moderne, le système nerveux tend à une prééminence marquée, parce que les sentiments affectifs y sont continuellement mis en jeu, ou tiraillés en sens contraire. Il en résulte pour ses facultés une tension perpétuelle, et pour les organes qui en sont les agents, un accroissement notable de capacité fonctionnelle, ce qui tend à modifier l'équilibre organique. Les travaux de MM. Broca et Bertillon ont constaté l'augmentation sensible du crâne chez les peuples européens, qui exercent davantage leur intelligence.

Cette prédominance du système nerveux est aussi constatée par l'augmentation du nombre de névropathies, de névroses qui envahissent aujourd'hui toutes les classes, et de maladies mentales qui caractérisent surtout les nations civilisées.

M. Chérubin fait remarquer très-justement que plus une espèce est parfaite, et plus elle est exposée à des ruptures d'équilibre. La vie de relation est d'autant plus active que le nombre de ses fonctions est plus grand; elle y puise de plus nombreux moyens de défense, mais, en même temps, de plus nombreuses causes de trouble.

Puis, il examine la question de savoir s'il existe des troubles fonctionnels qu'on puisse rattacher dès à présent aux modifications résultant des diverses influences exercées par les espèces, et particulièrement par l'espèce humaine. Il établit la mesure dans laquelle les espèces peuvent réagir contre les influences auxquelles elles sont soumises, et tire les conséquences variées de ces influences pour quelques-unes d'entre elles.

Après avoir démontré que la rupture de l'équilibre fonctionnel, dans les espèces, est le résultat de l'influence exercée par toutes indistinctement sur les milieux qui les entourent et par l'espèce humaine sur elle-même, il signale les troubles engendrés par les modifications des milieux, lesquelles, dues pour la plupart aux conditions mêmes d'existence propre à chaque série distincte d'organismes, sont soustraites à l'empire de la volonté; en sorte que l'homme verra toujours s'accroître le nombre de ses organopathies, de ses lésions fonctionnelles, et diminuer ses chances de durée.

Il pourra supprimer la douleur, prévenir des maladies aiguës, assurer l'existence des nouveau-nés ; mais il ne pourra empêcher l'action des causes générales à laquelle il est soumis aussi fatalement que tous les autres êtres.

L'auteur fait, enfin, un examen comparé des deux causes auxquelles peut être attribuée l'extinction des espèces, savoir, les cataclysmes du globe et les ruptures d'équilibre fonctionnel, et résume ses différentes propositions dans cette formule générale, exprimant suivant quelle loi la durée de la vie est répartie dans les individus aussi bien que dans les espèces : « *La force vitale est cette force en vertu de laquelle tout être organisé, quel qu'il soit, réagit contre les causes de destruction qui l'environnent. — Elle est proportionnelle à l'équilibre des fonctions entre elles et en raison inverse du nombre de ces fonctions.*

LIVRES NOUVEAUX.

Physique sociale, ou Essai sur le développement des facultés de l'homme, par Ad. Quételet, directeur de l'observatoire de Bruxelles, t. I, in-8°, librairie Mucquardt, à Bruxelles, et J. B. Baillière, à Paris.

Manuel de droit civil, à l'usage des étudiants (2ᵉ examen), par Émile Acollas, t. II., librairie Ernest Thorin.

La Révélation divine et la Raison humaine, trois lettres à M. H. Carle, par J.-L. Vaïsse. In-12, librairie F. Gimet, à Toulouse.

Rénovation de la femme, par Mme Françoise de Lacoste, 1 vol. in-18, librairie Lacroix.

Incompatibilité, ou Simples Observations au clergé catholique à l'occasion du concile œcuménique, par le professeur J. Robert, in-8°, librairie Robecchi Levino, Milan.

Fables et apologues, par P. Belouino, 1 vol. in-18, librairie Victor Palmé

Der Philosophen-Congress als Versöhnungsrath. Beitrag zu einer Lösung, der religiösen Zeitfrage von Dr. H. K. Freiherrn von Leonhardi, professor an der Universität zu Prag. Verlag von F. Tempsky, Prag.

Bericht über den zu Prag abgehaltenen Philosophen-Congress separat-abdruck, aus J. Bergmann's Philosophischen Monatsheften.

Nouvelle Méthode philosophique, par Gandon, in-18, chez l'auteur, impasse Jacob, 2, Batignolles.

Théories logiques de Condillac, thèse de M. Louis Robert, librairie Hachette.

Philosophie de la société, étude sur notre organisation sociale, suivie d'un exposé des principales idées émises dans les réunions publiques et les différents congrès tenus à l'étranger, par Paul Ribot, avocat, in-8°, librairie Didier.

Des Conciles, ou de l'Origine démocratique du Christianisme, par Pierre Leroux, 3e édition, Lausanne, librairie Joseph Leroux.

Catholicisme et Protestantisme, par Ernest Fontanès, librairie Cherbuliez.

La Philosophie de l'avenir, par André Pezzani. Brochure, librairie Didier.

Descartes, considéré comme physiologiste et médecin, par le docteur Bertrand de Saint-Germain, 1 vol. in-8°, librairie Victor Masson.

Mélodies pastorales. Le Progrès, poëme philosophique : Hier, — Aujourd'hui, — Demain, par Thalès Bernard.

De l'Avenir du Protestantisme et du Catholicisme, par l'abbé F. Martin, in-8°, librairie Palmé.

L'Athéisme social et l'Eglise, schisme du monde nouveau, par Laurentie, in-8°, librairie Plon.

Guide du libre penseur, par Alfred Verlière, préface par S. Morin, brochure in-12, librairie Hurteau.

Essai sur l'induction, par A. Gratacap, professeur de philosophie. In-8°, Paris, librairie Durand.

L'Aïeul, du but et des principales carrières de la vie, esquisse morale, par Ch. Janolin, avocat. In-12, Paris, librairie Didier et Cie.

La Philosophie scolastique exposée et défendue, par le R. P. Kleutgen, de la Compagnie de Jésus. Traduite, avec l'autorisation de l'auteur, par le R. P. Constant Sierp, professeur de dogme au grand séminaire de Rouen. T. II, in-8°.

La Philosophie du droit de Hegel, essai analytique, par M. A. Marrast, procureur impérial à Oloron-Sainte-Marie (Basses-Pyrénées). In-8°, Paris, librairie Maillet.

Saint-Paul, par Ernest Renan, in-8°, librairie Michel Levy.

La Révélation divine et la Raison humaine, trois lettres à M. Henri Carle, par J.-L. Vaïsse, in-8°, librairie Meynier.

L'Optique et les Arts, par Aug. Laugel, in-18, librairie Germer-Baillière.

Lettres philosophiques, par Charles Dollfus, 3e édition, in-18, même librairie.

Les Devoirs et les Droits de l'homme, ou la Science morale en deux leçons, par A. Roger, professeur de philosophie. Imprimerie Nicole, à Dieppe.

Maine de Biran. Étude sur ses œuvres philosophiques faite à l'occasion des leçons de M. Caro à la faculté des lettres de Paris, par Élie de Biran. In-8o, librairie Dentu et Paul Dupont.

Conseils moraux à la portée de tous, par C. D., in-32, Lyon, imprimerie Brunellière.

La vie n'est pas la vie, ou la grande erreur du XIXe siècle, par Gaume, protonotaire apostolique, in-18, librairie Gaume et Duprey.

La Famille, leçons de philosophie morale, par Paul Janet, de l'Institut, 7e édition revue et corrigée, in 18, librairie Michel Levy.

Les grandes questions, par Émile Hannotin, in-8o, librairie Dentu.

La Question sociale aux réunions publiques, par Ed. de Pompéry, librairie Degeorge Cadot.

Mes idées, par Mme Ve Jules Faure, Bruxelles chez tous les libraires.

Recherces chimiques et physiologiques sur l'alimentation des enfants, par e Dr C.-A. Coudereau, in-12, librairie Delahaye.

Considérations medico-philosophiques sur quelques points de l'éducation des enfants, par le Dr Alphonse Louis-Blanc, in-8o, librairie V. Masson et fils.

Les Béatitudes, ou la science du bonheur, par Mme Bourdon (Mathilde Froment), in-12, librairie Bray et Retaux.

La Vie : différentes manières de la concevoir et de l'expliquer, par le Dr Debrou, in-18, librairie Herluison.

Le Soleil, par Amédée Guillemin, ouvrage illustré de 58 figures, 1 vol. in-18, librairie Hachette.

Nouvelles études morales sur le temps présent, par E. Caro, membre de l'Institut, in-18, librairie Hachette.

MÉLANGES

DISCUSSIONS SUR LE LIBRE ARBITRE (SUITE ET FIN).

M. LE Dr DOHERTY croit qu'il est impossible de s'entendre sur le libre arbitre à moins de séparer les deux mots. Il faut d'abord établir s'il y a ce qu'on appelle *arbitre* chez l'homme. On ne peut nier qu'il n'y ait un principe rationnel qui peut comprendre les lois de la nature à part la connaissance ordinaire des phénomènes : c'est à ce principe qu'on donne le nom d'arbitre. Cet arbitre peut être très-faible chez les uns, très-fort chez les autres ; mais il doit toujours être déterminé par un motif. S'il est assez fort pour faire pencher la balance de son côté, il est libre. On dira : Il n'est pas libre parce qu'il apporte lui-même un motif quelconque dans la considération des choses ; il est lui-même contraint par ce motif. C'est un cercle vicieux ; c'est une raison simpliste.

Mais la question est de savoir s'il y a, oui ou non, un arbitre quelconque. Si ce libre arbitre est renforcé par le développement de l'intelligence, il devient le but et la fin d'un être individuel, dont il fait un être social, moral, responsable. Il faut donc d'abord déterminer s'il y a un arbitre avant d'examiner la liberté qu'il peut y avoir dans cet arbitre.

M. S. MORIN : Demander s'il y a un arbitre, c'est demander : La volonté humaine prend-elle une détermination ? Enfin, l'homme fait-il acte de volition ? Cela n'est douteux pour personne ; reste seulement à savoir si la détermination est en son pouvoir ou si elle est nécessitée par des causes dont il ne peut pas disposer : la volonté, d'après moi, est nécessairement déterminée dans un sens. Chacun des motifs est le résultat de causes nombreuses qui ont agi sur l'homme depuis son enfance et qui, à un moment donné, doivent produire nécessairement une certaine action. Je ne m'explique pas pourquoi il y aurait deux classes de motifs, les uns qui seraient tirés de causes extérieures, et ceux que l'homme tirerait de lui-même. C'est l'ensemble de toutes ces causes qui agit sur notre être, le modifient, et font qu'il est influencé par certains motifs et déterminé par le plus fort.

M. LE Dr DOHERTY : Sans doute c'est le motif le plus fort qui l'emporte ; mais cela ne nous amène pas à comprendre quel est dans ce cas le rôle de la liberté. Il y a chez l'homme une force qui peut être augmentée par l'éducation et par la science. Si le principe qu'on appelle arbitre peut être renforcé de manière à faire pencher la balance du côté social et moral dans un cas où, sans cela, la balance aurait penché du côté de l'animalité, c'est-à-dire du mal, on est obligé d'admettre un principe qu'on appelle arbitre, qui est faible chez les uns, fort chez les autres, à raison de l'éducation et des circonstances. Il n'y a aucun doute que le motif le plus fort peut l'emporter, mais qu'est-ce qui décide ce motif ? Ce sont les passions, dont la raison peut contre-balancer l'influence. Ainsi il y a chez l'homme une raison, un principe social qui peut, dans beaucoup de cas, contrôler les passions individuelles et les sens.

M. Herrenschneider : Il faudrait prouver à M. Morin que nous avons en nous un élément indépendant, causateur, qui nous permet de choisir entre les mobiles. Par la conscience nous examinons les faits intimes; la conscience n'est pas une faculté simple, c'est un sentiment et un savoir, et cela revient à la perception; dans la perception nous avons également deux faits : l'impression et l'attention. Sans l'attention nous n'avons ni sensation ni perception; car nous recevons des impressions que nous conservons et que nous n'avons pas perçues, comme dans les rêves. Si M. Morin voulait nier que nous avons un principe causateur en nous, qui agit indépendamment des impressions, il faudrait qu'il avouât qu'il n'a fait attention à rien : car l'attention est un effort, ce n'est pas une impression, Or, si nous faisons attention à quelque chose, c'est que nous pouvons choisir entre les mobiles, quels qu'ils soient.

Pour répondre aux personnes qui ne croient pas que nous ayons un principe causateur, il faut les ramener à ce fait simple de perception, et leur prouver qu'elles ne peuvent rien savoir s'il n'y a pas en elles une activité individuelle. Ceux qui s'occupent d'enseignement ont l'expérience que les enfants n'apprennent rien si on ne parvient pas à les faire agir par eux-mêmes; prendre l'initiative, c'est prouver qu'il y a en nous un principe causateur.

M. le Dr Caron : Qu'est-ce que le principe causateur? Ce sont les sensations. Par quoi sont-elles reçues, perçues, déterminées? Par les appareils sensoriaux, dont le centre de toutes les sensations est l'agent le plus immédiat. On se détermine suivant les impressions reçues par les organes : ayez un cerveau parfaitement organisé, et vous trouverez cette harmonie intellectuelle que vous cherchez à faire résider dans quelque chose d'inappréciable.

M. le Dr Doherty : L'être humain est composé, en effet, d'organes qui fonctionnent physiologiquement, comme ceux d'un arbre, mais chez l'arbre il n'y a pas d'arbitre, que nous sachions; tandis que chez l'homme, en outre de son organe, de son cerveau, qui fonctionne physiologiquement, il y a un principe qu'on appelle la raison, qui pense, qui parle; un principe qu'on appelle libre arbitre, parce que c'est lui qui décide jusqu'à un certain point sur la manière de conduire les fonctions physiologiques. On ne peut donc pas accepter l'analyse de l'être humain au point de vue physiologique seul.

M. le Dr Caron : Vous jouissez de la faculté de comparer vos idées, de les associer, de les mettre en réserve, d'en faire ce qu'on peut appeler une véritable harmonie; mais pourquoi vouloir y trouver quelque chose de supérieur? Il est à jamais impossible d'éclaircir cette question d'une manière absolue, définitive, tant qu'on se tiendra dans les hauteurs de la psychologie.

M. le Dr Doherty : La physiologie seule ne suffit pas pour expliquer la nature humaine. Chez les plantes il y a des forces, des fonctions, des organes physiologiques, comme chez l'animal. Mais chez l'animal il y a quelque chose de plus que nous reconnaissons; et, chez l'homme, quelque chose de plus encore qu'on appelle raison. Tout le monde comprend que la raison est une force qui fait fonction d'arbitre dans les autres fonctions physiologiques et instinctuelles de la nature humaine, et quelquefois intervient tellement qu'elle a une force de contre-poids contre l'entraînement des passions; et c'est de là qu'est venu le mot *libre arbitre*. Maintenant, que le dérangement des fonctions phy-

siologiques entraîne le dérangement de l'âme, je le veux bien; c'est une question de pathologie.

M. le Dr Caron : Donc notre âme est passible de la conformité e des perturbations de notre cerveau.

M. le Dr Doherty : La question du libre arbitre est nécessairement limitée par les fonctions de l'individu dans la société comme être social, et parler d'autre chose, c'est sortir de la question.

M. Boutteville : Vous avez fait *arbitre* et *raison* synonymes; s'il en était ainsi, est-ce que l'arbitre n'interviendrait pas dans nos mauvaises comme dans nos bonnes actions? Vous avez paru opposer arbitre à passion comme vous opposiez raison à passion; mais quand on fait une action mauvaise, est-ce que l'arbitre n'y est pour rien?

M. le Dr Doherty : La raison peut être faible, alors l'arbitre est faible, il est emporté par d'autres causes physiologiques.

M. Bailleul serait tenté de concéder que les mots libre arbitre n'expriment pas très-bien l'idée que nous attachons à la question telle qu'elle a été posée. La question est celle-ci : A-t-on la liberté de faire ce qu'on croit bien? A-t-on la liberté de s'abstenir de ce qu'on croit mal? Sans doute la raison m'aidera à distinguer ce qui est bien et ce qui est mal; mais quand elle m'aura fait bien comprendre ce qui est bien et ce qui est mal, une autre question se présentera : Ferai-je ce qui est bien? m'abstiendrai-je de ce qui est mal? Ce n'est plus la raison, c'est le sentiment; ce sentiment s'appelle la conscience, le sens moral, qui est tout à fait distinct de la raison : les mots libre arbitre sembleraient indiquer comme un synonyme de libre raison, de libre jugement. Ce n'est pas là tout à fait le mot qu'il faudrait employer pour désigner la liberté morale, c'est-à-dire la liberté de faire ce qu'on croit bien, d'éviter ce qu'on croit mal.

M. le Dr Doherty : Je dis conscience et raison ensemble.

M. S. Morin : M. Herrenschneidner nous a dit que l'homme, en se déterminant, est non-seulement sollicité par des motifs divers, mais qu'il a en lui-même, à part ces motifs, un principe causateur. Pour en prouver l'existence, il nous a représenté les opérations de l'âme humaine, d'abord quand elle est affectée par des sensations, et ensuite quand elle exerce son attention; or, au moment où elle exerce son attention, il peut se faire qu'aucune cause extérieure n'agisse sur nos sens. L'âme serait donc alors livrée à elle-même. Il en résulterait que la loi de la détermination est nécessitée et fatale, et ainsi de toutes les autres opérations de l'esprit. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'être ou de ne pas être impressionné par tout ce qui nous environne; ces impressions reçues, l'âme peut se livrer à diverses opérations, et cela résulte de la manière dont elle est constituée. Chaque individu recevant une éducation différente, l'un ne se déterminera pas comme l'autre; et cela tient à un ensemble de faits qu'il n'est pas en son pouvoir de maîtriser.

M. Herrenschneider persiste à soutenir qu'il y a en nous un principe causateur qui concourt à toutes les fonctions. Les médecins disent que ce sont les organes qui constituent le mouvement; mais est-ce qu'ils savent comment les organes le font? Est-ce que c'est la matière qui se construit en organisme? et comment l'organisme, matière

inerte, peut-il, dans un moment donné, produire une impulsion, avoir une intention?

M. le Dr Caron : Du moment où la matière est organisée, elle est sous l'empire de l'organisation, et, comme telle, elle obéit à une loi qui est la force générale gouvernant le monde.

M. Boutteville : M. Herrenschneider croit voir dans l'attention un principe causateur. Il entend sans doute par là que c'est un mouvement de l'âme qui n'est produit par aucune autre cause que par cette force elle-même. Mais qu'est-ce qui a produit cette attention? Il l'a dit lui-même en parlant d'un professeur habile qui s'est appliqué à inspirer à son enfant le désir de savoir.

M. Herrenschneider : Non pas le désir de savoir, mais l'habitude d'agir par lui-même.

M. Boutteville : C'est la même chose. Cet enfant n'est pas devenu, sans cause, attentif, d'inattentif qu'il était; c'est par suite d'un changement dans son organisation cérébrale.

M. Herrenschneider : S'il y a là un fait physiologique qui a produit l'attention, il faut que vous me le montriez ou que vous admettiez la conscience par laquelle je sens qu'il n'y a aucune raison qui me force à faire attention si je ne le veux pas.

M. le Dr Caron : Cette question est parfaitement soluble au point de vue physiologique. Nous venons au monde avec des yeux qui ne fonctionnent pas, avec un cerveau qui ne pense pas. Il est des organes qui ne se développent que très-tard et qui, si on ne les aidait pas, n'auraient que des produits incomplets.

M. Louis-Auguste Martin résume les débats en ces termes :

Nous avions à débattre la question de savoir si l'homme, quand il prend une résolution, obéit à une impulsion fatale, irrésistible, ou s'il puise dans sa conscience la raison de se déterminer ; en un mot, si le libre arbitre, ou la faculté spontanée de choisir, est une fiction ou une réalité.

Les négateurs du libre arbitre se représentent l'homme tellement entravé au physique et au moral, qu'il ne peut jamais commander au mouvement de son corps, ni à l'essor de sa pensée. Il vient au monde avec des organes doués d'aptitudes dont il est esclave toute sa vie. Par l'hygiène on dénature son tempérament; par l'éducation et l'instruction on lui impose des sentiments, des idées, des croyances, des habitudes fort différentes peut-être de celles qu'il aurait acquises par un autre enseignement, ou par sa propre expérience. La passion et l'intérêt l'entraînent à des actes inconscients. Enfin, par surcroît, on suppose une puissance supérieure, invisible, toujours présente à nos pensées pour les diriger, et à nos actions pour les faire, à son gré, tourner à bien ou à mal. Si réservée, si bénévole que puisse être une intervention divine, elle nous enlève, dans une proportion équivalente, une part de notre liberté, et par conséquent de notre responsabilité. Les théologiens déclarent que les actes bons ou mauvais sont un effet de la prédestination, que nous sommes sur terre, non pour accomplir une destinée individuelle, libre et passagère, mais pour remplir une mission providentielle.

De tout cela résulte que l'homme est toujours et fatalement sollicité par des motifs supérieurs à sa volonté, et qu'en conséquence il n'est point libre.

De leur côté, les partisans du libre arbitre soutiennent que l'homme n'est un être moral qu'à la condition de pouvoir se déterminer librement, sans quoi il ne se distinguerait des animaux que par un instinct moins infaillible, et par une existence plus tourmentée. Traitons d'abord la question au point de vue physiologique. Chaque individu humain est un ensemble d'organes dont l'agencement particulier constitue son moi. Les appareils nerveux apportent au cerveau une impression qu'il perçoit immédiatement, de là une sensation qui se reliant au souvenir de précédentes sensations, contribue à la formation de sentiments et d'idées. La volonté préside à cette élaboration intime, et sollicitée par les besoins et les désirs qui en naissent, met en balance les divers motifs de détermination qui se présentent, s'arrête à l'un d'eux, et si aucun obstacle extérieur ne s'y oppose, l'action suit de près le choix. C'est l'ensemble de ces opérations conscientes qu'on nomme libre arbitre.

Ainsi, la fatalité des organes cède à la faculté intime du moi, d'obéir ou de résister à leurs sollicitations. Elle cède encore davantage aux modifications plus ou moins profondes qu'on leur fait subir au moyen de l'hygiène, de l'éducation et de l'instruction qui en transforment les aptitudes natives, changent les motifs de répulsion et de préférence, et en ajoutent de nouveaux. De là cette perfectibilité particulière à l'homme seul; car les transformations constatées chez les plantes et chez les animaux ne sont point des faits de spontanéité; ils sont dus soit à des perturbations climatériques ou météorologiques, soit au travail de l'homme lui-même qui s'efforce de les mieux approprier à ses besoins, de les faire servir à son industrie.

Les lois de la nature sont fatales, irrésistibles, comme la gravitation; mais si nous ne pouvons les changer, nous pouvons en conjurer ou en modifier les effets, les rendre moins tyranniques, les faire même tourner à notre avantage. Si ce n'est point là un fait de liberté, qu'est-ce donc?

Sans doute il y a des circonstances contre lesquelles notre libre arbitre vient se briser. Des événements imprévus ou inévitables viennent suspendre ou renverser nos résolutions. Mais en les subissant, nous protestons du fond de notre conscience contre leur fatalité ou contre leur injustice; notre pensée reste libre quand notre corps cesse de l'être.

C'est surtout par La notion du juste que s'affirme le libre arbitre. Cette notion entraîne celle de l'obligation, par conséquent de la responsabilité. La responsabilité et la liberté sont corollaires; leur coopération fait l'être moral.

On a dit : « la notion du juste diffère suivant les climats, les institutions, les croyances; tel acte trouvé bien ici est reputé mauvais là-bas. » Oui, mais chacun de ces jugements est un acte de liberté; car il a beau être le résultat de préjugés, d'intérêts, de croyances traditionnelles et locales, l'examen préalable dont il peut être l'objet implique le pouvoir de l'admettre ou de le rejeter, au moins tacitement.

Que devient le libre arbitre dans les passions?

Lorsqu'un homme s'abandonne soudain à un mouvement de colère ou de vengeance, il cède à un entraînement irrésistible; il agit sans réflexion, par conséquent sans liberté, car il n'a pas eu le temps de peser les motifs de sa détermination.

On peut en dire autant d'un acte de dévouement instantané. Celu qui se précipite au secours de son semblable en danger de périr, s'il se fût arrêté à réfléchir, en aurait peut-être été détourné par la crainte

de s'exposer lui-même à la mort, ou par le souvenir d'une famille dont il est le soutien.

Cet acte, cependant, est plus admiré qu'un acte libre, parce qu'il résulte d'une sorte de passion *altruiste*, comme dirait Aug. Comte, c'est-à-dire de l'amour du prochain à son plus haut degré.

Dans les cas de passion irréfléchie, la conscience n'est en présence que d'un seul motif, et n'ayant pas à choisir, elle n'est pas libre. Toutefois le libre arbitre ne cesse d'exister virtuellement, il n'est que suspendu; car l'agent peut se dire, après l'accomplissement de son acte, que si la réflexion lui avait présenté d'autres motifs il se serait déterminé autrement.

On a très-bien établi qu'un individu, partagé entre l'amour du jeu et l'amour de la famille, s'il se détermine pour le premier, ne le fait qu'après avoir librement pesé les motifs de répulsion et de préférence. On est donc libre de choisir entre plusieurs passions, dont chacune considérée isolément offrirait un motif déterminant, comme on est libre de choisir entre divers aliments dont chacun pris à part serait une bonne nourriture.

J'ai dit que là où il y avait liberté il y avait responsabilité; ce n'est donc pas le motif qu'il faut juger en principe, c'est la liberté qui a présidé à son choix, c'est la volonté sans laquelle un acte serait un effet sans cause. Donc, lorsqu'une action n'est pas la suite d'une détermination libre, l'agent n'est ni méritant, ni coupable, il est inconscient et on assimilera, par exemple, l'homme en colère à un fou et on le traitera comme un malade. De plus, il y a des dégrés différents de liberté, aussi nombreux qu'il y a d'obstacles différents à son exercice. C'est pourquoi le coupable conscient devra être jugé dans la proportion de la liberté qui aura présidé à son crime : de là le système des circonstances atténuantes dont l'application devient plus fréquente en raison de l'adoucissement des mœurs et du progrès des connaissances physiologiques.

La responsabilité du libre arbitre se révèle dans le sentiment que nous éprouvons instinctivement au recit d'un crime ou d'une bonne action; notre horreur ou notre admiration se mesure généralment non-seulement à la beauté de l'acte en lui-même mais au choix des motifs qui en ont précédé l'accomplissement, et il arrive en même temps ceci : c'est que nous affirmons notre propre liberté en constatant celle des autres, comme nous constatons les propriétés d'un corps par l'analyse d'un corps similaire.

On s'est demandé quelle part l'intérêt pouvait avoir dans l'exercice du libre arbitre.

Deux grands intérêts agitent l'homme : l'intérêt individuel et l'intérêt collectif ou social. Celui qui sacrifie son intérêt à celui des autres fait acte de générosité et mérite la louange; celui qui sacrifie l'intérêt social au sien fait acte d'égoïsme ou d'ambition et mérite le blâme.

Il en est un troisième, celui qui tient en équilibre ces deux intérêts; il est dit honnête homme ; cependant il ne mérite ni admiration ni blâme, car il n'a point passé la limite qui sépare le bien du mal, il n'a fait que son devoir.

Dans ces trois exemples, l'intérêt a été le mobile déterminant. Doit-on dire pour cela que chacun de ces individus n'était pas libre de choisir un autre rôle que celui auquel il s'est déterminé? En supposant que des circonstances extérieures aient pesé sur son choix, il n'en a pas moins préalablement examiné, contre-balancé divers motifs de décision; ce qu'il n'aurait pu faire s'il avait été fou.

Au reste, le libre arbitre n'est pas une faculté aussi appréciable que celle de la pensée, car celle-ci a le langage et d'autres signes sensibles pour manifestation évidente. Il ne se démontre pas non plus par l'idée qu'on en a, l'idée n'impliquant pas la réalité de son objet; il se prouve moralement par la satisfaction intime ou le regret que laisse après elle une action, par le plaisir ou la peine que sa vue ou son récit nous cause, double témoignage qu'il y avait en nous ou dans les autres le pouvoir d'agir différemment, par conséquent liberté et responsabilité. On ne peut pas plus nier que je suis maître de ma volonté quand je prends une résolution, qu'on ne peut nier que je suis maître de mes mouvements quand je marche. Mais, enfin, le libre arbitre n'est pas une liberté absolue; son exercice est entravé par tant de conditions et de circonstances qu'on a pu le mettre en doute; mais je dis en terminant : il n'y a ni indépendance absolue de la volonté comme le voudraient quelques métaphysiciens, ni dépendance absolue comme le veulent les théologiens, ni fatalisme absolu comme le veulent les physiologistes exclusifs, et je conclus à la réalité du libre arbitre comme liberté relative.

*

Des droits et des devoirs de la femme. — Nous empruntons à *la Revue populaire* l'extrait suivant d'un article de Mlle Louise Bader :

« Le mouvement qui s'est produit à Paris est plein d'intérêt et de consolation pour ceux qui se sont résolûment engagés dans la voie du progrès. Il y a dans l'air comme des courants de liberté. Tout l'insinue, tout en parle. Les conférences se multiplient. Ici on se réunit autour de l'orateur, qui révèle au peuple attentif les éléments de la science sociale. Là on s'occupe de ce qu'il y a de plus intéressant pour l'homme, de lui. — On recherche son origine, on étudie sa nature. Un des dévoués du progrès, aussi apprécié pour son caractère que pour les idées qu'il soutient de son autorité et de son talent, M. Louis-Auguste Martin, rédacteur de *l'Annuaire philosophique*, a eu l'heureuse idée d'appeler à lui tous ceux que préoccupent ces grandes et nobles pensées. Son salon est devenu une fois chaque semaine le rendez-vous des philosophes les plus éminents de notre époque et de quelques-uns de leurs jeunes adeptes. Chacun y expose ses idées, ou combat celles de ses adversaires avec la franchise et l'urbanité qui doivent être un des premiers fruits de la liberté, laquelle en résumé n'est elle-même que le respect des droits et des opinions de chacun. Au contact de ces opinions individuelles, les esprits s'éclairent, les questions s'élaborent, et l'on marche fraternellement ensemble à la conquête de la vérité.

« D'autre part, des journaux se fondent, animés aussi du désir d'apporter leur concours à l'œuvre de rénovation. De jeunes sociétés littéraires se fondent sur des bases plus libérales que les anciennes; partout enfin il y a réveil, il y a renaissance, il y a besoin de vie morale, c'est-à-dire de justice et de liberté.

« Les femmes ne sont pas restées étrangères à ce mouvement. Elles aussi, elles surtout ont à se plaindre du passé; à réclamer du présent, et leur cause a rallié de nombreux champions, entrant armés de toutes pièces dans la lice, pour aider à son triomphe.

« Notre gratitude à eux ! Seulement, je crains que ces dévoués, ces ardents défenseurs, en dépassant le but, ne nous empêchent de l'atteindre. Il n'est question dans la plupart des manifestations produites au nom de la femme que de ses droits. C'est le mot d'ordre, le cri de ralliement; c'est la religion du moment, et comme tout système passionné a ses intolérances, il faut accepter ce mot sans discussion, sans contrôle, absolument comme ces dogmes auxquels l'Inquisition vous priait de croire, sinon de passer au feu.

Oh ! sans doute, la femme comme être humain a des droits sacrés, des droits incontestables que l'ignorance, l'orgueil et le despotisme lui ont trop longtemps refusés; dont quelques-uns ont été vaillamment conquis par ses efforts ; d'autres plus efficacement gagnés par son influence, et que l'avenir devra lui restituer. Mais à ce mot de *droit* s'en associe un autre, que je regrette de voir toujours oublié, celui de *devoir*. Ne nous y trompons pas, la femme a bien des batailles à se livrer, et plus de victoires à remporter sur elle-même, qu'elle n'a à en obtenir des lois. La preuve, nous la trouvons à chaque pas. D'où vient pour les femmes pauvres le mal si terrible et si contagieux de l'exemple?... Des femmes riches; il n'y a pas à en douter. C'est la femme dont la position assure le plus l'indépendance, le bien-être, la plus voisine par conséquent de ce droit réclamé, qui par sa vanité, son luxe, le dédain et souvent l'insolence qu'elle réserve à ses inférieures, dans la hiérarchie sociale, sa vie inutile et oisive, pour ne rien dire de plus, corrompt le sentiment chez les hommes, et éveille chez les femmes les instincts les plus dangereux...

Toute femme loyale le constatera avec nous : là où l'éducation de l'enfant est étroite et frivole, là où les principes sont absents, où la famille souffre, où la société est malade, c'est que la femme, fille, sœur, épouse, mère, citoyenne, gardienne du foyer, dispen-

satrice du bonheur, a failli à ses devoirs... ou ne les a pas compris!

C'est donc à mon avis ce devoir qu'il faut tout d'abord apprendre à la femme, c'est son esprit qu'il faut mûrir par une instruction solide, son cœur qu'il faut élever par la pratique du bien; c'est sa mission qu'il faut lui révéler, — qu'il faut lui faire aimer. Cette mission grande et sainte, qui la fait, par elle-même, l'égale de l'homme; qui, mieux que cela, lorsqu'elle l'accomplit, en fait son soutien moral, son amie, sa consolatrice et son inspiratrice au besoin.

*

La Philosophie et la Renaissance. — M. Augustin Challamel a entrepris un ouvrage important : *Mémoires du peuple français*, dont plusieurs volumes ont déjà paru et où l'histoire des idées tient une bonne place à côté de l'histoire des faits. Voici ce qu'il dit de l'état des études philosophiques à l'époque de la Renaissance :

« La théologie semblait expirer, et la libre philosophie essayait ses ailes. Bientôt le vent allait souffler de ce côté, mettre aux prises les théologiens avec les philosophes. En réservant nos appréciations pour l'époque de la Réforme, disons qu'il faut compter la découverte de l'imprimerie parmi les causes premières de la décadence de la scolastique. « Auparavant, dit M. B. Hauréau, on recueillait les principes de la science d'un seul maître, et presque toujours on devenait son partisan : pour dépister une école et aller se ranger sous d'autres enseignes, il fallait avoir une audace peu commune. Maintenant on interroge, avant de choisir, dix maîtres à la fois. Cette comparaison, c'est l'élément de la liberté. »

« L'arrivée en France des livres conservés de Platon et des Alexandrins opéra une révolution dans les esprits. L'imagination gagna du terrain; l'idéalisme se fit jour. La scolastique, dont la France avait été la patrie, dont la logique d'Aristote avait marqué le second âge (V. t. III, p. 327), parut une philosophie servile, au ton méthodique et compassé. « L'esprit de recherche dédaigna les voies frayées, et voulut courir à l'aventure. Ce sont les allures platoniciennes. Ajoutons que les écrits de Platon firent mieux connaître les opinions d'Héraclite et de Pythagore, et ouvrirent à

l'intelligence, subitement passionnée pour la tradition classique, des régions tout à fait nouvelles (1). »

« Aux jours de la réaction platonicienne, Paris vit soudain déserter ses grandes écoles. Les défenseurs de la vieille méthode ou d'Aristote essuyèrent les outrages de la foule écolière. Sus aux pédants ! sus aux soutiens du tyran Aristote ! Honneur au « divin Platon, à l'Homère de la philosophie ! » L'enthousiasme moral qui règne dans ses œuvres, les charmes inépuisables de son style, l'absence de tout système, autre que celui qui considère la philosophie comme une science assignant aux connaissances et aux arts leur rang, leur but, leurs principes, leur non-emploi de la forme syllogistique, trop sèche et trop contraire à l'émancipation des esprits, tout chez Platon entraîna vers les nouveautés auxquelles on aspirait. »

*

L'ÉDUCATION MORALE DE LA PREMIÈRE ENFANCE. — La société protectrice de l'enfance avait proposé un prix de 500 francs pour l'auteur du meilleur memoire sur l'*éducation physique et morale de l'enfant, depuis la naissance jusqu'à l'achèvement de la première dentition.* M. le Dr Dally, rapporteur de la commission, a présenté sur ce sujet des observations très-sensées, dont nous reproduisons quelques fragments :

Malgré les progrès réalisés dans toutes les branches de l'hygiène publique et privée, une lacune immense existe encore en ce qui touche la première éducation de l'enfance. Cette lacune n'est pas dans la science, elle est dans la pratique des choses. Elle est due en partie au défaut d'un enseignement spécial, en partie à l'état d'ignorance où trop longtemps les femmes ont été tenues ; en grande partie à la force des préjugés, qui se tiennent et forment une ligue contre tous les genres de progrès. La Société protectrice a bien fait de comprendre l'éducation morale dans son programme, car les victimes d'une éducation vicieuse sont aussi nombreuses dans l'ordre dit moral que dans l'ordre dit physique. Ici encore, la mort et la maladie se présentent, sous de nouvelles formes et dans une proportion énorme, comme le fruit d'une mauvaise hygiène ; ici encore la société tout entière, par une sorte de déplorable justice, en subit es conséquences et moissonne les mauvaises herbes qu'elle

(1) Barthélemy Hauréau : sciences philosophiques : *Le Moyen Age et la Renaissance*, t. II.

a semées ou qu'elle a laissées croître. Que de crimes et de forfaits dus à la faiblesse, à la négligence, aux mauvais exemples, aux habitudes pernicieuses de la première enfance ! Qu'on le sache bien, l'éducation morale commence, pour ainsi dire, avec la vie ; il n'y a sur ce point aucun doute, et les auteurs des travaux que nous avons examinés le reconnaissent unanimement. Les impressions si vives d'un enfant grandissent avec lui, et si, dès les premiers mois, vous n'avez pas dirigé vos enfants dans la voie de l'obéissance, du respect, de la régularité ; si vous avez cédé à tous leurs caprices, obéi à leurs cris, flatté leur gourmandise, vous avez encouragé leurs premiers pas dans la voie du mal.

Il y a là dans la société actuelle une plaie affligeante. Le nombre des enfants mal élevés, ou comme le dit si bien l'expression familière, des enfants *gâtés*, croît chaque jour ; ceux que l'on me permettra d'appeler nos anciens dans la vie en font souvent la remarque; or, c'est dès la première enfance que se dessine, et chez les parents et chez les enfants, cette déplorable tendance. Rien n'est plus curieux à observer que l'étonnante disposition que montrent les plus petits enfants à connaître les faiblesses de ceux qui les entourent et à se rendre maîtres de la situation, en les exploitant; peu à peu ces tyrans instinctifs s'emparent de votre raison et finissent par vous gouverner par la pitié ou l'obsession qu'ils déterminent. On rejette sur leur jeune âge les fautes incessantes qu'ils commettent, et quand on veut réagir, il est trop tard, le mauvais pli est pris. « L'habitude où l'on est de se mal comporter en de petites choses qui reviennent souvent, dit Platon dans son traité de l'*Education*, fait qu'on en vient ensuite à violer les lois écrites. » (*Lois*, liv. VII.) Paroles mémorables dignes de servir de précepte à toute l'éducation morale.

Qui n'a présents à l'esprit de nombreux exemples de ces jeunes indisciplinés qui sont l'objet d'une admiration constante, dont on excuse toutes les fautes, et qui, bruyants, insolents, inhospitaliers, vaniteux, sont élevés dans des idées de supériorité de caste et de fortune, alors même que les préjugés de la naissance ou les réalités de la fortune n'ont aucune raison plausible !

En vérité, je ne sais à quoi attribuer le relâchement si fréquent des liens naturels de la famille et des devoirs réciproques de ses membres, mais je n'hésite pas à croire qu'il en résulte une augmentation notable de la perversité humaine et de la criminalité. Un enfant qui n'est pas élevé avec l'idée permanente qu'il n'a que des devoirs, emporte avec lui, dans le voyage de la vie, le germe d'une maladie morale.

La question qui maintenant se présente est de savoir si l'hygiène physique et morale de l'enfance est assez scientifique, assez positive pour lutter avantageusement contre l'ignorance, la superstition, les préjugés et surtout contre l'indifférence du public. Je n'hésiste pas à répondre par l'affirmative. Tous les éléments sur lesquels repose l'art

d'élever les enfants sont empruntés aux parties les plus rigoureuses des sciences biologiques. Nous savons comment un enfant naît, croît se développe; nous connaissons exactement ses besoins et ses ressources; nous évaluons, ligne par ligne, les phases de ses diverses évolutions; nous savons ce qui l'attend, ce qui le menace, et de chaque chose ce qu'on peut espérer, ce qu'on doit craindre.

Le prix a été décerné à M. le Dr Gyoux, de Bordeaux.

*

GUERRE A LA GUERRE : — Une assemblée générale de la *Ligue internationale et permanente de la paix* a eu lieu le 10 février dernier dans la salle Herz, où deux discours importants ont été prononcés, l'un par M. Edouard Laboulaye, membre de l'Institut et *président*, et l'autre par M. Frédéric Passy, *secrétaire général.*

Voici la conclusion du premier :

«..... Il y a un mouvement d'opinion qui nous emporte vers la paix. Il n'est donc pas puéril de montrer les bienfaits de la paix et d'exposer les maux de la guerre.

« Mais que ferez-vous ? dira-t-on, vous êtes en si petit nombre, et il faudrait convertir le monde entier. »

« Pourquoi ne convertirait-on pas le monde entier ? Quand on a pour soi la raison, pourquoi ne pas espérer avoir aussi le nombre? On ne doit jamais désespérer. La première condition pour réussir, c'est d'agir : agissons.

« Un apologue gracieux nous conte qu'une goutte d'eau se trouvait un jour au bord d'un fleuve, c'était une goutte de rosée; elle se dit : « Le premier rayon du soleil va paraître, je m'en irai en vapeur! » Alors elle glissa doucement vers le fleuve en disant : « Là sont mes sœurs; seule, je ne puis rien, mais une fois dans le fleuve, je m'appelle le torrent et j'emporte tout. »

« Qu'est-ce que le fleuve? Des millions et des millions de gouttes d'eau. Qu'est-ce que l'Océan? Des milliards et des milliards de gouttes d'eau. Nous ne sommes pas beaucoup ici, et, au dehors, il n'y a peut-être pas un très-grand nombre de personnes qui soient résolûment de notre avis. Nous ne sommes encore qu'un filet d'eau, soit; mais si toutes les gouttes qui vont se former viennent s'y réunir, bientôt nous serons un torrent et nous emporterons tout.

« En résumé, ce que nous défendons, c'est la paix, la justice, l'intérêt de tous. Ce qu'on nous oppose, c'est l'histoire du passé, ce sont les passions des hommes. Nous pouvons répondre, avec Pascal : « L'opinion est la reine du monde, la force en est le tyran. » — Nous trouvons que la tyrannie a duré trop longtemps; nous demandons à revenir au gouvernement constitutionnel de l'opinion, de la raison. Nous espérons arriver bientôt à tuer la guerre et à l'enterrer ; ce jour-là, nous lui ferons un enterrement aussi beau qu'elle le voudra; car, si coûteux qu'il soit, il sera encore économique : il ne tuera personne et il fera vivre des milliers de générations dans l'avenir.

« Donc, guerre à la guerre, et vive la paix ! »

Voici en quels termes M. Frédéric Passy a terminé le sien :

«... L'arbre de la guerre (comme bien d'autres arbres d'iniquité qui, malheureusement, poussent encore et s'étendent trop à la surface du sol), l'arbre de la guerre commence à chanceler ; je dis plus, il est condamné. Il lui reste l'apparence, il lui reste ce grand feuillage qui semble attester une vie puissante; mais, ne vous y trompez pas, il est frappé au cœur, il est miné, ses racines sont mortes ou coupées; il tombera au premier jour. Si vous voulez qu'il tombe bientôt, et qu'il tombe sans couvrir le sol de fracas et de ruines, ne craignez pas d'aider ceux qui tirent sur la corde. Ne dites pas : « Je suis trop faible ! que puis-je ? qu'est-ce qu'un nom ? qu'est-ce qu'une obole ? qu'est-ce qu'une parole ? » C'est beaucoup, c'est tout quelquefois. C'est un voisin qu'on entraîne, c'est un exemple qu'on donne, c'est un livre qu'on propage, c'est une réflexion qu'on suscite, c'est une bonne idée qu'on fait naître; c'est plus que tout cela, c'est un apôtre qu'on fait surgir. Qu'est-ce qu'un grain de sable ? Presque rien. Et pourtant c'est de grains de sable que sont faites ces digues qui protégent la Hollande et retiennent en quelque façon suspendues au-dessus d'elle la masse imposante des eaux de l'Océan.

« Ayons donc foi en nous; ayons foi dans l'effort, dans le moindre effort. Pour moi, quand bien même vous n'auriez entendu ce soir que la voix insuffisante qui va se taire, sans cette autre voix plus autorisée qui nous a charmés et devant laquelle j'aurais aimé à rester auditeur comme vous, je crois que nous n'aurions pas perdu notre temps. Nous avons pensé, senti, réfléchi ensemble, et nous ne sortirons pas d'ici sans que quelques-uns au moins, sous l'impression de ces idées et de ces sentiments, se soient détermi-

nés à apporter leur pierre, petite ou grande, à l'œuvre commune, je veux dire à faire quelque chose pour faire reculer la guerre et pour consolider la paix. »

Dans la préface de M. Fr. Passy au livre de M. A. Larrieu : *Guerre à la guerre !* nous remarquons ce passage :

« Oui, guerre à la guerre : à cette guerre dont les conquérants eux-mêmes ont senti le vide, et dont toutes les philosophies comme toutes les religions ont proclamé l'horreur.

« A cette guerre qui ne tue pas seulement les corps, mais les âmes ; qui dévore, qui asservit, qui vole et qui dégrade.

« A cette guerre qui, sans cesse acharnée sur le travail, sur la richesse, sur la population elle-même, prélève à toute heure la fleur de la production pour en faire des cendres, et l'élite des hommes pour en faire des bêtes de proie et des dogues de combat.

« A cette guerre devant laquelle il n'y a plus ni famille, ni liberté, ni amis ; qui commande au voisin le pillage de son voisin, au parent le massacre de son parent, au fiancé l'incendie du toit qui abrite sa fiancée.

« A cette guerre qui, enfermant à la fois gouvernements et peuples dans un cercle fatal d'impôts excessifs et de compression exagérée, les conduit tour à tour de l'anarchie au despotisme, et du despotisme à l'anarchie, et fait, des moins malheureuses parties de ce globe elles-mêmes, une arène dont le dernier grain de poussière est pétri de sang et de larmes.

« A cette guerre, enfin, qui résume en elle toutes les calamités, avec toutes les souffrances, toutes les absurdités ; qui enlève le fer aux champs, les bras aux ateliers, les enfants aux mères : et qui n'est en un mot, suivant une des paroles reproduites dans ce volume, que *la continuation en grand du crime abominable de Caïn*. »

PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DIVERSES.

Revue des Deux Mondes : Philosophie et religion: Un apologiste chrétien au XIXe siècle, par P. Janet, de l'Institut. — Le spiritualisme dans la science, essai d'une nouvelle métaphysique, par Aug. Laugel. — Le sentiment religieux et sa valeur en philosophie, par Albert Rivalle. — La science et la conscience : les moralistes fatalistes dans l'histoire, par E. Vacherot, de l'Institut.

Le Correspondant : La matière et l'esprit devant la science moderne, par Baguenault de Puchesse.

Revue Moderne : La pensée religieuse aux États-Unis, par Émile Jonveaux. — L'homme primitif et la Bible, par G. Lambert.

L'Artiste : De la mélancolie, par E. des Essarts.

La Morale indépendante : La philosophie positive, par Ant. Ritti. — Les passions et les lois sériaires, par J. Giraud. — De l'homme et de la faculté juridique, par A. Louvet. — L'art et la vie de Stendhal, par A. C. — La métaphysique et la morale, par Ch. F. Weis.

Il Libero Pensiero : Sulla misura della sensatione e del movimento, per Mauricio Schiff. — Verbo divino, per Miron. — Della superstizione, per E.-D. C

Il Libero Pensatore : Libertà e tirannide, per Carlo Vimmer. — Critica del Credo cristiano, per Demetrio. — Se la morale è una, per C. Letourneau.

La Ragione, giornale razionalista : L'anima è mortale, per dott. Giancarlo M. Sandrini. — La Ragione, per Vincenzo dott. Ciccone. — Il prete e l'uomo. — Credo, per A. Z. — A cosa conducono le istigazioni dei preti e il fanatismo religioso.

L'Alba : Lega d'insegnamento.

La Voce del popolo : Il duello, per A. Incontro. — Il socialismo, per T. Ceccarelli. — La libertà, per I. M. — A ciascuno secondo le sue opere, per A. — I. diritti dell'uomo, per I. M.

La Rénovation Européenne : Principe fondamental de. méthode pour tous, par Hipp. Destrem.

La Revue populaire : Droits et devoirs de la femme, par Louise Bader. — Une question, causerie philosophique, par le docteur Bader.

Cosmos : Le privilége de la liberté, et la liberté du privilége en matière d'enseignement, par V. Meunier. — Un succès de la critique indépendante par le même. — La liberté de la science en 1869 par le même.

Le Devoir, de Liége : La réforme religieuse, par un chrétien — La théocratie en action, par Martin Bouchey.

Le Monde maçonnique : La morale, par Jean Bertholon. — La morale à la Guyane, par Fr. Favre.

L'Indépendance scientifique et littéraire : Monde électro-magnétique, par Ernest Saint-Edme. — Considérations philosophiques et pratiques, par P.-A. Desjardin. — L'unité et la simplicité de la science, conférence du docteur Olivieri.

Le Progrès, journal de l'éducation populaire : A propos de la paix universelle, guerre à la guerre! par R. Taulern.

La Libre Conscience : Philosophie religieuse, par Ramon de la Sagra. — Qu'est-ce que le protestantisme libéral ? par Vidal. — Essai de conception générale, par **.

Le Magnétiseur : Le spiritisme, par Ch. Lafontaine.

La Revue magnétique : Le journalisme et le magnétisme, par J. Girard. Les préjugés et la routine, par le même.

L'Emancipation, organe du christianisme libéral à Neuchatel : La religion de la conscience, par Ch. Secretan. — Valeur morale des dogmes orthodoxes, par P. Janet. — Morale et religion, par Martin-Paschoud.

Le Droit des femmes : La part des femmes, par Léon Richer. — La femme réelle et la femme fictive, par Maria Deraismes. — De l'instruction, par Marie Goegg. — De l'enseignement libre pour les femmes par Marie Lauraine.

La Science sociale : La religion, par J. Muiron. — Liberté, travail attrayant, par J.-L. R. — Ménage sociétaire, par J. Fontana. — La vie future, hypothèse de la morale, par Mme Loignet.

Revue trimestrielle de Bruxelles : Revue philosophique, par F. Van Meenen,

Le Rationaliste de Genève : L'idée chrétienne, par J. de Laberge. — La vierge mère, par Miron. — Le Christianisme et la civilisation, par le même.

Encyclopédie générale : 7e livraison : Ame, par L. Asseline et Dr Onimus.

La Solidarité : La religion, par Ch. Fauvety. — Le secret de la vie, par C. F. Lafosse.

Revue contemporaine : La philosophie à Rome : Lucrèce, par Paul Rousselot.

La Philosophie positive : Appropriation des parties organiques, par Charles Robin. — De l'espèce et de la classification en zoologie.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Ce, 12, rue du Bac-d'Asnières.

ANNUAIRE

PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE,

DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

LOUIS-AUGUSTE MARTIN

STÉNOGRAPHE DU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

5e **Livraison** (Septembre-Octobre)

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

Et Librairie ERNEST LACHAUD

Place du Théâtre-Français, 4

—

1869

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Septembre-octobre 1869.

ENSEIGNEMENT

LA FINALITÉ INSTINCTIVE DANS LA NATURE

Leçon de M. E. Caro à la Sorbonne.

(Conclusion du cours de 1869.)

Dans ses précédentes leçons, l'honorable professeur avait entrepris de renouveler par la critique et par les méthodes l'argument connu dans l'école sous le nom d'argument des causes finales, et surtout de bien marquer les deux parties distinctes de cet argument.

La première est celle-ci : y a-t-il de la finalité dans la nature? y a-t-il des traces de dessein dans le monde? y a-t-il de telles coordinations de phénomènes que ces phénomènes ne puissent s'expliquer que par une intention? y a-t-il des coordinations de moyens à fin telles que la fin seule explique la disposition des phénomènes? y a-t-il dans l'être organisé des coordinations de parties, telles que ces parties n'aient de signification que par leur accord avec le tout qui n'existe pas encore?

M. Caro a rappelé en quoi il s'était séparé et de l'explication matérialiste, qui prétend que cette finalité s'explique uniquement par le principe de combinaisons à l'infini, les fonctions des organes n'étant pas le but en vue duquel ils sont faits, mais un résultat de la conformation des organes; et de l'explication plus savante de l'école positiviste, réduisant la finalité de la nature à n'être

qu'une des formes et des applications de la loi générale des conditions d'existence.

La deuxième partie de l'argument est celle-ci : s'il est démontré qu'il y a de la finalité dans la nature, que suppose-t-elle? A ce propos M. Caro a rappelé que le tort de la plupart des écoles métaphysiques avant la critique de Kant était de conclure immédiatement de ce fait qu'il y a une finalité dans la nature à cette conséquence précipitée, à savoir que les traces de dessein dans la nature révèlent une intelligence infinie, une cause suprême, une parfaite bonté. M. Caro a fait voir que même alors que la finalité est démontrée dans la nature, on n'en peut conclure immédiatement à l'existence de Dieu.

Il y a une dernière hypothèse à traverser. Cette dernière hypothèse est celle que l'on pose ainsi :

Cette finalité qui existe dans la nature, on peut l'expliquer autrement et d'une manière plus vraisemblable que par une cause suprême, distincte du monde. Elle prouve simplement qu'il y y a quelque chose comme un instinct, comme une puissance occulte qui travaille dans la nature et suffit à toutes ses opérations, quelque chose comme cette intelligence vague de la sensation dont parle Aristote quand il dit : « La sensation discerne par l'agrément ou par le désagrément la qualité des objets ; elle est *critique* d'une certaine manière »

Il y a, en effet, même dans la sensation, une sorte d'exercice obscur et latent de la pensée, et l'instinct dans les animaux ne révèle-t-il pas une merveilleuse aptitude à adapter leurs fonctions à leurs milieux, à rechercher ce qui leur est nécessaire ou simplement agréable ? — De la même manière on peut imaginer, répandue dans la nature entière, une intelligence occulte, latente, une sorte d'instinct et de prévision. La nature, comme un grand être animé, irait à ses fins avec une espèce de sagacité infaillible qui n'est pas la réflexion, mais qui produit les mêmes résultats.

C'est ce qu'on appelle la finalité instinctive, c'est-à-dire une sorte d'instinct qui travaille dans le monde et qui mène à des fins variées et à sa fin totale l'immense corps de la nature dans tous les êtres qui en sont les membres vivants. Au lieu de venir du dehors, l'impulsion vient du dedans ; c'est une activité perpétuellement agissante dans l'espace et dans le temps.

Cette philosophie a son retentissement et dans la science et dans la poésie contemporaine. M. Caro en a rappelé par de nombreux

exemples la profonde influence et l'irrésistible contagion dans les esprits.

Mais ici se pose un dilemme inévitable : ou bien la nature n'est que le nom qu'on donne à la puissance et à la cause suprême, ou la nature n'est qu'une abstraction réalisée; — ou bien elle n'est que le pseudonyme de Dieu, ou bien elle n'est que la matière revêtue d'attributs merveilleux, une sorte d'idole interposée entre la réalité et l'esprit humain.

Sous la variété des impressions métaphysiques les plus ingénieuses, il y a toujours au fond cette seule idée, celle de l'instinct dans la nature, s'adaptant d'elle-même à certaines fins.

Au fond, si l'on presse de près l'hypothèse de l'idée de la finalité instinctive, on trouvera la théorie stoïcienne d'un esprit artiste, travaillant dans la matière à l'organisation des êtres, théorie que traduisait Virgile en vers immortels qui sont dans toutes les mémoires :

Principio cœlum ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit; totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

« Dès l'origine le ciel, la terre, la plaine liquide de la mer ont été comme nourris, et entretenus par un esprit intérieur; et je je ne sais quelle âme répandue dans tous les membres de l'univers l'agite, en fait comme fermenter la vie secrète et se mêle dans les grands corps de la nature. »

C'est déjà l'idée du Dieu-Nature, qui attire à elle encore aujourd'hui tant d'intelligences.

C'est aussi de ce côté que se portent les esprits métaphysiques à qui l'ancien spiritualisme ne suffit plus et qu'une secrète inquiétude agite. On ne veut pas se priver de Dieu, on ne veut pas non plus se priver du mérite d'avoir rejeté dans le néant de vaines idoles. Alors on se crée un Dieu mixte, on célèbre cette vague puissance qui façonne la substance inerte et passive des choses, élabore les êtres et les fait arriver à leurs fins. C'est le *spiritus intus alit* de Virgile.

C'est l'idée de la nature stoïcienne que nous retrouvons dans Goëthe. A travers tous ses efforts et toutes ses recherches scientifiques, il n'aboutit pas à autre chose qu'à la conception de ce Dieu-Nature. Si l'on suit sa pensée errante dans ses travaux purement

scientifiques ou dans ses œuvres purement littéraires, dans *Faust*, dans ses conversations avec Jacobi et avec Eckermann, on y trouve invariablement la même pensée : il y a un principe vivant dans la nature. Ce qu'on appelle Dieu n'est pas distinct du monde. Le monde est un vaste organisme animé et vivant ; ce monde est un tout continu et qui vit ; ce qu'on appelle la création n'est qu'une évolution, un développement perpétuel ; c'est tantôt Dieu en puissance, c'est tantôt Dieu en acte ; il est en puissance dans la matière inorganique, dans la pierre par exemple ; là il ne développe pas son acte complet dans la vie ; il semble sommeiller. Il est en acte dans l'animal, dans l'homme ; c'est un Dieu universel, une force infinie dans l'infini de l'espace et du temps, une immensité vivante ; le monde est un vaste ensemble d'intentions et d'idées réalisées par l'ordre, la forme, sans qu'il existe un principe transcendant d'où ces intentions dépendent.

Même idée au fond, dans la variété des doctrines contemporaines qui ont prétendu détruire ou renouveler la métaphysique spiritualiste. Un penseur à formules impérieuses nous dira par exemple : On sent visiblement l'instinct artiste de la nature qui travaille dans l'effort inné par lequel la matière tend à s'organiser, recueille ses forces, et tout cela pour un résultat qui est la vie. Selon lui, le monde procède non pas d'un être, mais d'une sorte d'axiome éternel, d'une formule génératrice, d'une loi d'identité qui gouverne toutes les manifestations successives des êtres. Le monde n'est pas autre chose qu'une hiérarchie de nécessités subordonnées entre elles.

Un autre dira : Pourquoi imaginer un Dieu transcendant ? Supposez simplement l'atome ; il suffit de mettre en lui la tendance au progrès, un besoin de marche et de progrès. Avec cette seule hypothèse je fais plus qu'Archimède, je crée l'univers. Ce seul point accordé, nous passerons de la période atomique à la période moléculaire, de la période moléculaire à la période solaire, de la période solaire à la période de la vie. Ainsi, avec cette tendance au progrès innée à l'atome, je crée l'univers entier tel qu'il existe, et j'arrive au même résultat que vous avec votre Dieu inutile, qui pourrait bien n'être qu'une métaphore.

D'autres systèmes qui ne sont guère chez nous qu'un essai d'acclimatation de systèmes, allemands, traduisent sous des formes adoucies la doctrine de l'identité : A l'origine, un principe indéterminé, l'idée *en soi* qui fait comme un effort pour sortir de ses ténè-

bres abstraites et devient alors, à ce second moment, l'*idée hors soi*, c'est-à-dire la nature, et, enfin, au troisième moment devient *l'idée pour soi*, c'est-à-dire l'esprit humain se réfléchissant lui-même. Cette dialectique de la nature qui n'existe pas en tant que matière, mais qui est un développement de l'idée de nature, qui n'est pas le mouvement de la nature vivante mais un pur mouvement logique, ne convient pas au tempérament de l'esprit français, qui veut quelque chose de plus saisissable, de plus concret. Tout cela chez nous s'atténue, s'amoindrit, se transpose; tout cela devient un système plus plausible; mais là encore que devient le principe de la finalité? Dans ce système la nature ne possède pas l'idéal, mais elle en a le pressentiment et elle se développe vers lui; elle aspire au parfait qui n'existe pas, mais qui cependant agit sur le monde, l'élève par progrès incessants au-dessus de lui-même, et nous arrivons ainsi à cette formule significative : L'Idéal attire la Nature. »

La vie de la nature est une sorte de soupir de l'être imparfait, qui seul existe, vers la perfection qui n'existe pas. L'histoire du monde se résume dans une sorte d'ascension, de progrès incessants vers l'harmonie, dans la lumière. Une activité immanente, nécessaire, développe ainsi l'univers entier et l'ordonne dans son progrès.

Instinct artiste, effort inné de la matière pour s'organiser, tendance au progrès innée dans l'atome, besoin de perfection inné à la nature tout entière; dans toutes ces théories il y a quelque chose de commun : l'idée d'une sorte de vie de la matière, ce que Kant et Goëthe appellent l'hyzoloïsme.

Dans toutes ces théories, le principe de la nature est dans la nature elle-même; il ne travaille pas au dehors, mais au dedans. Dieu, s'il y a un Dieu, est véritablement comme un artiste captif dans la matière qu'il organise par l'effort instinctif d'une industrie inconsciente. Ainsi, il semblerait que la nature est comme dans un état de somnambulisme qui ne supprime ni l'action, ni la direction de l'action vers un but déterminé. Dans cette théorie, elle agirait comme dans un rêve intelligent, avec une sagacité, un discernement infaillible de moyen et de fin.

Voilà la dernière hypothèse très-importante qu'il fallait traverser avant de conclure. L'ancienne philosophie avait tort de conclure aussitôt à l'existence de Dieu, dès qu'elle avait montré la finalité dans la nature. Elle pensait à tort que cette finalité démontrée dispensait de tout autre raisonnement.

La constatation de la finalité lui semblait une preuve suffisante de l'existence d'une sagesse infinie, d'une bonté parfaite, d'une cause distincte du monde. Il y a là deux questions qu'il fallait distinguer et qui ont été trop souvent confondues par une logique trop complaisante.

Il y a un très-grand nombre d'esprits qui, par tempérament, ne veulent pas chercher un refuge dans les deux extrémités de la dialectique humaine sur cette grave question et qui prétendent se tenir dans ce faux milieu d'une sorte de nature divinisée. Il faut bien que ce faux milieu interposé entre la réalité et l'esprit humain semble séduisant, puisque tant d'intelligences distinguées s'y rencontrent.

Au fond et si l'on sort des métaphores, qu'est-ce donc que cette finalité instinctive dont on nous parle, et que faut-il penser de ceux qui croient expliquer quelque chose en nous disant : La nature réalise des fins, réalise des intentions, mais elle fait tout cela sous l'impulsion aveugle d'une sorte de puissance qui la gouverne? Cela ressemble singulièrement à une qualité occulte que l'on attribuerait à la matière... Est-ce expliquer les choses que d'assimiler cette finalité dans la nature à l'instinct dans l'animal?

Mais quand on parle de l'instinct dans l'animal, ou bien, selon les points de vue où l'on se place, on le rapporte à l'organisation vitale ou bien à une intelligence supérieure, d'où dépendent ces impulsions prédéterminées vers certaines fins nécessaires à la conservation de l'être. Ceux qui expliquent l'instinct par l'organisation vitale, par les conditions du milieu, par les accumulations d'habitudes, ou par toutes ces causes réunies, ne font que reculer la difficulté. L'organisation vitale elle-même ne peut s'expliquer que par quelque chose qui soit autre chose que la matière pure. On n'a jamais pu sortir de là. D'autre part il y a ceux qui disent : « Je vois bien qu'il y a dans l'animal des aptitudes innées à choisir, à discerner, même quand l'animal ne sait pas choisir et discerner lui-même, quand il ne se rend pas compte des motifs de son choix ; mais c'est qu'il y a derrière cette sagesse obscure et passive une sagesse active et intelligente ; il y a une intelligence en acte, une infaillible prévoyance qui pense et qui raisonne pour l'animal. »

Ainsi l'instinct s'explique ou par l'organisation vitale, qui elle-même s'explique par un principe supérieur, ou par une sagesse prévoyante, par une stimulation intérieure qui dirige l'animal vers ses fins ; de même, quand on parle de l'instinct dans la nature, par

analogie avec l'instinct dans l'animal, ou bien cet instinct dont on parle se résout dans une faculté merveilleuse, inexplicable, d'adaptation à certaines fins, ou bien elle suppose une sagesse prévoyante qui pense et raisonne pour la nature aveugle.

Dire qu'il y a dans la nature une certaine puissance par laquelle la nature s'accommode à certaines fins, c'est assurément expliquer une chose obscure par une autre chose plus obscure encore : *obscurum per obscurius*. C'est reculer la difficulté, voilà tout. Quelques-uns de ceux qui, inclinant vers la même solution, ne se contentent pas de formules trop faciles et d'explications trop commodes, pour qui il ne suffit pas de dire : Je vous explique l'univers entier si vous me permettez d'insérer dans l'atome un besoin de progrès, ceux-là disent que la nature travaille sous l'attrait de l'idéal. La formule est plus belle assurément, elle a un plus grand air métaphysique. Voyons cependant s'il y a, au fond, autre chose.

L'idéal attire la nature, la nature travaille sous le secret pressentiment du parfait qu'elle poursuit, depuis le phénomène mécanique jusqu'au phénomène vital, depuis le phénomène vital jusqu'au phénomène moral. Mais que l'on y songe un peu, dans toutes ces théories, l'idéal qui attire la nature n'existe pas encore; il n'existera qu'au moment où existera l'esprit humain qui le pensera. Il faut donc que la pensée de l'homme soit organisée, que sa conscience soit élaborée, pour que l'idéal existe.

D'autre part, cette nature dont on parle, elle est par elle-même aveugle ; elle peut avoir l'intelligence en puissance, mais elle n'a pas l'intelligence en acte, elle ne l'aura qu'au moment où l'esprit humain sera produit. C'est l'ascension et le progrès d'une nature aveugle vers un idéal qui n'existe pas encore, qu'elle ne connaît pas, qui ne sera formé que dans la pensée de l'homme.

Sans doute on comprend que l'homme puisse agir en vue d'un idéal, cet idéal fût-il une chimère ; c'est que l'homme crée cet idéal, en y croyant. Mais cette nature qui ne pense pas, qui ne croit pas, qui ne connaît pas cet idéal et qui se développe en vue de cet idéal absolument inconnu d'elle, c'est de tous les mystères le plus incompréhensible.

D'ailleurs il ne s'agit pas seulement d'expliquer l'organisation physique. La finalité ne comprend pas seulement la vie qui s'exprime par des phénomènes matériels. Les causes finales, les plus curieuses à étudier, ne sont peut-être pas celles de l'organi-

sation, ou du moins il y a une organisation plus belle que celle d'un corps vivant : c'est celle d'une intelligence.

Or, la finalité instinctive de la nature explique-t-elle l'organisation d'une intelligence? Supposons qu'à la rigueur elle puisse rendre compte de l'organisation d'un corps vivant, le fera-t-elle pour une raison, ce qu'il y a de plus excellent dans ce que nous connaissons, pour ce qui n'est pas une vague intelligence en puissance, mais une intelligence en acte? On nous oppose toujours cette virtualité infinie de la nature possédant tout en puissance, même l'intelligence. Mais qu'est-ce qu'une intelligence en puissance? celle d'un enfant, par exemple, chez lequel dort le germe mystérieux de la raison future? L'intelligence en acte, c'est l'intelligence éveillée, dans la plénitude de sa réflexion, dans la perfection de son activité, l'intelligence d'un Leibnitz ou d'un Newton. Or, quel est le plus bel emploi, la plus auguste fonction de ces grandes intelligences humaines? C'est de comprendre précisément quelques-unes des grandes lois de la nature, de saisir quelques-uns des ressorts de la grande machine cosmique, de pénétrer quelques-unes des affinités de la chimie, des intentions de la physiologie. Quand Laplace aura écrit son traité de la mécanique céleste, l'infini matériel aura été conquis sur un point, et pour cela seul que Laplace aura deviné un des secrets du monde matériel, on dira : Il n'y a pas de génie au-dessus du génie de Laplace. En sorte que la fonction par excellence, que la raison humaine puisse s'assigner à elle-même, c'est de comprendre ce qui se passe dans la nature.

Que de contradictions! D'une part cette nature travaille elle-même, se suffit à elle-même, tend d'elle-même à la perfection; d'autre part elle ne trouvera le secret de quelques-unes de ses merveilleuses opérations que plus tard, au terme le plus élevé de son progrès, dans l'esprit de l'homme.

En sorte que le monde est souverainement intelligible; il y a en lui des idées, des formes, des lois : tout cela constitue comme l'architecture divine de l'univers, et tout cela s'est fait tout seul, et le plus noble emploi du Dieu-Esprit ce sera de définir ce que le Dieu-Nature aura réalisé.

Car dans cette hypothèse il y a, on le sait, deux degrés de Dieu; il y a le Dieu-Nature qui travaille dans une sorte de rêve éternel, allant à ses fins, sans savoir ce qu'il produit, vers un but qu'il ignore. La nature est une ouvrière sans intelligence qui tisse une

trame divine sans savoir comment ; elle propose ainsi le plus admirable sujet de méditation pour le Dieu-Esprit, quand il sera une fois éveillé ! Ce Dieu-Nature est inférieur au Dieu-Esprit, puisqu'il ne pense pas, et cependant le Dieu-Esprit, une fois en acte, n'aura pas d'autre objet de sa méditation que l'œuvre inconsciente opérée dans le sommeil du Dieu inférieur qui a précédé son réveil et préparé son avénement ! Que de mystères, et combien les hauteurs de ces nouvelles doctrines plongent profondément dans les nuages !

Il fallait traverser cette dernière hypothèse, toucher au fond de ces formules obscures qui viennent perpétuellement inquiéter la raison humaine. Il fallait voir ce qu'il y a derrière ces axiomes nouveaux d'une sagesse trop dédaigneuse des axiomes anciens.

En résumé, on ne trouve que trois formules pour expliquer le principe de finalité. Ou bien, cette finalité dans la nature s'explique par une nécessité aveugle, par un mécanisme pur, ou bien elle s'explique par une sorte d'instinct, ou bien enfin, par une pensée. Il faut choisir entre ces trois formules.

Il n'y a que ces trois manières d'expliquer la finalité. Quand nous disons qu'elle ne s'explique d'une manière satisfaisante que par la pensée divine, cela ne veut pas dire que l'intelligence en Dieu soit assimilable à l'intelligence dans l'homme. Nous affirmons simplement que la cause du monde est distincte du monde, qu'elle est intelligente, sans rien déterminer ni sur l'étendue, ni sur la portée, ni sur la nature de cette intelligence qui dépasse infiniment l'intelligence humaine. Il y a de l'intelligence dans la cause du monde, voilà tout ce que nous prétendons dire ; mais quelle en est la portée, quelle en est la condition, quelle en est la preuve ? C'est ici que l'insondable commence.

Voilà donc comme dernière conclusion ce que nous avons acquis : que la finalité, considérée sous tous ses aspects divers, nous révèle l'intelligence dans la cause du monde, puis, que cette intelligence est distincte du monde, que ce n'est pas une sorte d'âme instinctive répandue dans le monde.

Enfin, le principe de la finalité bien étudié nous conduit plus loin que la pure affirmation de l'intelligence ; il nous conduit non-seulement, comme l'a cru à tort peut-être Kant, à un Dieu architecte et organisateur, mais jusqu'à la notion d'un Dieu véritablement créateur. Car il ne s'agit pas seulement d'expliquer je ne sais quel ordre superficiel imposé du dehors à la matière ; il s'agit d'expliquer la vie même de la nature, qui n'est pas seulement

répandue à la surface du monde, mais qui pénètre jusqu'à ses dernières profondeurs.

Oui, la nature est vivante, animée, elle pense d'une certaine manière, mais de quelle pensée ? De cette pensée dont elle ne possède pas le principe, qui remonte par un attrait irrésistible vers la source supérieure d'où elle émane ; elle est pénétrée de vie. La vie ne vient pas comme se poser à la surface des choses ; elle n'arrive pas comme le mouvement, après qu'un horloger a fait une montre et en a disposé les ressorts, qui n'attendent plus pour marcher que l'impulsion.

Dans la nature tous les éléments sont vivants, renferment un principe de vie ; il est impossible de distinguer le fond des éléments de leur forme, qui est la vie même ou du moins la tendance à la vie, mais vie et tendance dépendent d'une pensée suprême.

Ainsi, nous n'arrivons pas seulement par la finalité à un Dieu architecte, organisateur, mais à un Dieu auteur d'une nature pénétrée de vie, dont tous les éléments aspirent à la vie, se développent vers la vie. Telle est la portée de l'être créateur que nous pressentons à travers l'obscurité des origines, dans la tendance à la vie que nous révèle chaque forme dans la nature. Oui, en ce sens, il est vrai de dire qu'il y a un *besoin de marche, une tendance au progrès innée dans l'atome*, mais à une condition, c'est que cette tendance au progrès qui fait la vie obscure de l'atome ne soit que la sollicitation secrète de tout ce qui existe vers le terme, non idéal, mais réel de tout progrès, le Dieu vivant. En ce sens encore il est vrai de dire que *l'idéal attire la nature*, pourvu qu'il soit bien entendu que l'idéal est l'être même à son plus haut degré de réalité, non la création d'une pensée humaine, une abstraction pure, incapable d'agir sur une nature, qui elle-même serait incapable de le connaître.

LES DEVOIRS ET LES DROITS DE L'HOMME,

Ou la science morale en deux leçons faites au Cercle dieppois, au nom de la Ligue d'enseignement, par M. A. Roger, professeur de philosophie au collége de Dieppe.

M. A. Roger avait entrepris de montrer l'intime corrélation du

devoir et *du droit*; de présenter sous une forme rapide et concise les principaux enseignements de la science morale ; de faire de la liberté le pivot d'une démonstration nette et précise de la dualité des substances dont se compose, suivant lui, l'être humain ; d'établir sur cette base une théorie du devoir ; de faire sortir de nos obligations morales nos droits, pour l'exercice desquels il réclame la liberté ; enfin, d'emprunter à la psychologie une partie de ses problèmes.

Voici le résumé de sa première leçon :

Résumons ces conseils, dit-il. Mettons dans notre être l'harmonie convenable, en subordonnant le corps à l'action toute-puissante de l'âme, qui seule en nous est responsable, parce que seule elle est cause des actes produits. Respectons, dans cette âme, sa dignité morale ; faisons plus, développons autant qu'il est en nous sa noblesse originelle en donnant à notre volonté l'énergie suffisante, à notre intelligence la culture qu'elle réclame, à nos passions un but qui ne soit point indigne de nous.

Mais l'homme n'est pas seul. Le plus artificiel examen montre qu'il n'a pas été créé pour la solitude. Physiquement, moralement, il a besoin de secours ; enfant ou vieillard, il succombe sous des forces contre lesquelles il est désarmé ; son intelligence, d'autre part, a besoin du choc d'intelligences semblables, et son suprême bonheur est de faire pénétrer dans les esprits ce qu'il a pu découvrir : nos leçons actuelles en sont une preuve éclatante. L'âme a le besoin d'aimer, et quelque vif que soit le penchant qui la porte à s'aimer elle-même, plus vif encore est l'attrait qu'elle éprouve pour les âmes sœurs. Enfin, que signifierait le langage, cet interprète de nos pensées et de nos sentiments, si nos émotions et nos découvertes devaient s'ensevelir en nous-mêmes ? Visiblement, la société, c'est-à-dire le penchant sympathique qui unit les hommes entre eux, est naturelle comme la vie et, malgré les dires contraires, l'état sauvage n'a jamais été fait pour nous.

Or la première société que rencontre l'homme n'est-ce pas ce doux sanctuaire de la famille où se développent les plus saintes affections, n'est-ce pas le théâtre ordinaire du plus noble dévouement et de l'héroïsme le plus glorieux ? L'homme y paraîtra comme époux, comme père, comme enfant, et ses devoirs se modifieront selon le caractère qu'il aura revêtu ; mais ce qui primera tous les devoirs, ce seront les élans de son cœur, qui lui commanderont le renoncement, le sacrifice, avant même que la raison en ait validé la nécessité.

Tracer ici un tableau complet de la famille ne m'était pas possible, je me contenterai de dire un mot des devoirs qu'impose la paternité. Or, ce que le père peut faire pour ses enfants, c'est de leur accorder

tout ce dont il a besoin lui-même. Je ne parle pas de l'affection : inutile de lui en faire une loi. Mais il veillera sur les développements physiques, intellectuels, moraux des êtres chéris qui lui sont plus que la vie, il leur donnera d'utiles conseils, de sages réprimandes : mieux encore, il prêchera d'exemple, cette vivante leçon mille fois plus efficace que tous les préceptes. Son autorité sera douce, bienveillante, sans cesser d'être ferme, et il saura conquérir, avec l'amour, l'estime de ceux qu'il protége et défend. En un mot, il respectera dans ses enfants la personne morale, ou plutôt il la développera par tous les moyens, ne se lassant jamais dans ses efforts, quelles que soient les déceptions, les fatigues de son incessant labeur. Et quelle ivresse, quel triomphe quand il aura ainsi préparé des êtres forts pour les luttes de la vie, capables à leur tour de coopérer, pour leur part, à l'œuvre universelle !

Sortant de la famille, l'homme rencontre d'autres êtres qui ne lui sont plus unis par les liens du sang, mais qui se rattachent à lui de la manière la plus intime, et parce qu'ils ont longtemps vécu associés d'intérêts sous la protection des mêmes lois, et parce qu'ils ont même langage, mêmes habitudes que lui, parce qu'enfin dans leur âme vibre comme dans la sienne un même sentiment d'honneur, un même cri d'amour pour la terre qui les porte. Cette famille nouvelle, source pour lui de nouvelles affections, objet de nouveaux devoirs, c'est la patrie.

On comprend que là encore son activité libre trouve largement à s'exercer. Il ne se contentera pas d'accorder à ses frères ce qu'il ne peut leur refuser, il se sacrifiera volontiers pour eux, s'immolant s'il le faut pour l'avantage commun. Leur intérêt deviendra le sien, leur bonheur le but constant des efforts de sa vie. Et il puisera dans l'accomplissement de tels devoirs une force étonnante, il y rencontrera une joie saine, salutaire, et quand viendra l'heure de mourir, il quittera la terre avec la conscience d'y avoir laissé sa trace.

Il n'est cependant pas nécessaire, pour que l'homme se montre ainsi dévoué, que des affections si tendres l'inclinent au devoir. Il suffit, pour avoir des titres à ses yeux, qu'on soit homme. De suite, il sera prêt non-seulement à ne rien faire qui puisse nuire à son semblable, mais encore à mettre tout en œuvre pour l'aider dans l'accomplissement de la tâche qui lui a été assignée comme à lui. Que l'homme est admirable quand il comprend ainsi son devoir, et quelle douce paix règne alors dans son âme ! Et voyez l'heureux effet de ses efforts : l'humanité n'est plus alors que la famille agrandie. Égaux par leur nature, par leur origine, par la fin à laquelle ils sont tous appelés, les hommes le deviennent plus encore par ce mutuel échange de sentiments affectueux et de services désintéressés. Si les hommes comprenaient bien tous les précieux avantages d'un commerce si fécond, s'ils avaient la force d'imposer silence à leur intérêt égoïste, le monde changerait d'aspect; les rivalités n'existeraient plus; les guerres n'auraient plus leur

raison d'être; toutes les barrières s'abaisseraient et, par la puissance de l'amour, la terre deviendrait le ciel.

Dans sa deuxième leçon, le professeur traite des droits naturels de l'homme avec leur caractère imprescriptible et inaliénable. Après avoir démontré que la notion du devoir implique nécessairement la liberté, il fait voir que c'est encore la liberté qui assure le droit.

Je veux prouver, dit-il, l'intime corrélation de ces deux idées devoir, et droit, et justifier ces paroles d'un écrivain distingué : *que celui-là seul a des droits pour lequel il existe des devoirs.*

Notre première leçon nous a fait connaître les obligations multiples de l'être humain considéré tour à tour isolément, ou dans ses rapports avec des natures étrangères. Nous avons constaté que l'homme, créé intelligent et libre, découvre dans sa raison une idée d'une essence particulière, marquée de caractères spéciaux et qui s'impose à ses déterminations volontaires comme une loi qu'il peut enfreindre, non toutefois sans qu'il en résulte un grave préjudice pour tout son être. Cette loi, c'est la loi du bien. Une fois reconnue, nous en avons suivi les applications, et pour ne pas revenir sur un sujet épuisé, nous avons dit que l'homme est tenu de respecter en lui et dans les autres la personne morale, dont le perfectionnement est le but véritable de la vie, la fin même de l'existence terrestre.

Ce peu de mots renfermaient déjà, sous une expression synthétique, la question que je traite en ce moment.

En effet, si l'homme est tenu de respecter en autrui un caractère quelconque, cela vient de ce que cette personne étrangère possède, à son égard, un titre particulier qui commande ce respect. Ce titre, c'est ce que nous appelons un *droit*, et ce droit dérive de la nécessité même où se trouve cette personne d'accomplir certains actes que lui révèle la nature des pouvoirs qu'elle a reçus. Supprimez pour elle cette nécessité morale, qui n'est pas contrainte, mais seulement obligation, et vous anéantissez du même coup la notion du droit. Ces deux idées sont inséparables; l'une ne va pas sans l'autre, et, comme l'a dit M. Franck, *il n'y a pas plus de droits sans devoirs que de devoirs sans droits.*

La puissance, loin de fonder le droit, s'appuie sur lui; sans cela, tout pouvoir serait légitime et toute action serait juste.

Nos droits ne sont pas davantage le résultat d'une convention, laquelle n'a jamais existé, quoi qu'on ait pu dire, et qui, d'ailleurs, n'obligerait que ceux qui l'auraient sciemment acceptée et souscrite.

Se fier au sentiment pour établir le droit, c'est donner à celui-ci une base vacillante et variable, car chacun sait combien ce phénomène de l'âme est marqué de relativité.

Non, il faut chercher ailleurs le principe de ce titre sacré, sur le-

quel reposent les sociétés humaines, qui, supprimé, laisse la place libre à la force brutale ou à l'adresse, qui, conservé, maintient, dans le monde moral, l'équilibre et l'harmonie qui font la merveilleuse beauté de l'univers physique.

Or, en s'attachant aux prémisses posées, on voit naître tout naturellement cette notion comme une suite, une dépendance de la loi morale elle-même. C'est donc dans le devoir que nous puiserons le principe du droit; et les caractères que nous avons indiqués pour la première de ces notions se retrouveront dans la seconde. Le devoir est clair, le droit ne l'est pas moins; le devoir est universel, le même pour tous, indépendant des caprices humains et des vicissitudes humaines; le droit, hormis le cas de déchéance, l'est aussi.

Mais il convient ici de distinguer deux points de vue sous lesquels on peut envisager le droit. Selon que l'homme est considéré comme membre de la grande société universelle, ou d'une société plus restreinte qu'on appelle un État, ses droits se limitent ou s'étendent ; de là une division généralement adoptée en *droits politiques* et en *droits naturels*, ceux-ci *imprescriptibles* et *inaliénables*, se rencontrant aussi bien dans la cité que dans l'humanité, et qui sont à la vie de l'âme ce que l'air qu'on respire est à la vie du corps.

..... De l'examen de la nature de l'homme nous avons fait sortir ses devoirs; de l'examen de ses devoirs, nous avons fait sortir ses droits : telle est la pensée dominante.

Ses droits se sont ramenés tous à la liberté, qu'elle s'exerce pour la personne ou pour les développements de la personne dans la famille et dans la propriété.

Successivement, nous avons prouvé l'inviolabilité de la vie humaine sortant du devoir de conservation; la liberté de la pensée et de l'expression de la pensée naissant du devoir impérieux de cultiver son intelligence, de chercher et de propager la vérité; la liberté de la conscience, qui n'est qu'un mode de la liberté précédente et qui d'ailleurs se justifie par le devoir religieux; la liberté de nos mouvements, le choix libre de notre profession, ce qu'on appelle, en un mot, la liberté individuelle, comme intimement liée au devoir d'accomplir notre destinée morale, laquelle n'est point inertie, repos, mais bien activité glorieuse et féconde. Le choix d'une profession, et le droit d'être libre dans ce choix, nous a conduit à parler de la liberté de l'industrie, de celle du commerce, comme n'étant que des formes diverses de la liberté du travail.

Enfin, nous avons montré l'intime corrélation de la famille et de la propriété, réclamant le respect pour ces biens qui complètent l'individu à ce point que, sans eux, il perdrait à la fois et sa moralité et le principe même de son énergie active, et nous avons cherché à mettre en lumière

les inconvénients de toutes les entraves conçues par l'esprit ancien ou l'esprit moderne contre ces précieux avantages, afin de nous tenir en garde contre le retour de semblables erreurs.

Bref, nous avons défendu la cause de la liberté, sous toutes ses formes, et dans toutes les directions, en stipulant toutefois pour l'être appelé à jouir de ce pouvoir admirable la nécessité d'une loi supérieure à laquelle il obéisse, loi suprême que les législateurs n'ont pas établie, puisqu'elle s'impose à eux comme à nous ; loi sublime puisqu'elle incline l'homme vers tout ce qui est beauté, vérité et bonté, loi divine puisqu'elle réclame pour auteur l'auteur même de la vie.

BIBLIOGRAPHIE

Les sciences et la philosophie; essais de philosophie critique et religieuse, par M. Th. Henri Martin, doyen de la Faculté des lettres de Rennes, 1 vol. in-18, librairie Didier et Cᵉ.

M. Th. Martin est une encyclopédie vivante; il a creusé toutes les sciences, étudié à fond toutes les questions. Le volume qu'il vient de publier est composé de six essais ou mémoires, tous fort remarquables.

Dans le premier, il traite la question la plus générale, celle des rapports des sciences entre elles et avec la philosophie ; il expose les règles de la certitude, les méthodes d'investigation scientifique, et il passe en revue sommairement les travaux et les découvertes des plus grands philosophes. Il n'oublie jamais le catholicisme, auquel il est attaché par une conviction profonde, et il ne laisse échapper aucune occasion de le faire intervenir. Suivant lui, « la théologie naturelle, qui renferme ce que la raison, instruite et fortifiée par l'éducation et par la tradition, peut démontrer par elle-même touchant la nature de Dieu, la destinée immortelle de l'âme humaine, les rapports de l'homme avec Dieu et ses devoirs envers la Divinité ; cette science rationnelle, toujours très-vague et très-incomplète à cause de notre faiblesse en comparaison de la grandeur et de la sublimité de son objet, cette science, dis-je, sera toujours utile et toujours insuffisante. Les hommes ont toujours eu et auront toujours besoin d'une religion positive. Cette religion est et sera toujours l'objet de la foi ; elle repose et reposera toujours principalement sur l'autorité divine. » Tous ceux qui, sans parti pris, ont examiné les prétendues preuves des religions positives en ont reconnu l'impuissance et même l'inanité; il faut donc renoncer à cet appui pour corroborer la religion naturelle qui, livrée à elle-même, est condamnée, de l'aveu de l'auteur, à rester dans le vague et l'insuffisance.

Le second essai est intitulé : *La science philosophique et l'hypothèse matérialiste.* L'auteur s'attache à prouver que le spiritua-

lisme n'a rien à craindre et qu'il a tout à espérer des progrès réels et vrais de la physiologie expérimentale, attendu qu'elle ne pourra jamais conduire au matérialisme, tant qu'elle restera fidèle à sa méthode; et réciproquement, que cette science, dans les limites posées par cette excellente méthode, en dehors de laquelle elle ne serait plus la physiologie expérimentale, n'a rien à craindre du triomphe le plus complet de la philosophie spiritualiste renfermée également dans ses limites légitimes. Il définit bien nettement le domaine respectif de chacune des deux sciences, et accuse de témérité et d'illogisme le physiologiste qui, de l'observation de certains phénomènes physiques, conclut à la négation de l'âme. Mais le spiritualiste ne mérite-t-il pas un reproche semblable? Ainsi M. H. Martin constate que la pensée peut exister sans aucune manifestation extérieure; c'est ce qui a lieu dans certains états pathologiques; le patient garde le souvenir des pensées qu'il a eues pendant ce temps et des impuissants efforts de sa volonté pour les manifester. Quand il s'agit de décider si la pensée a cessé pour l'homme mort, le physiologiste, suivant l'auteur, ne doit ni ne peut donner aucune réponse, vu que l'expérimentation physiologique, seule et par elle-même, ne lui en fournit aucune; il n'est pas prouvé que la pensée ne puisse pas exister sans manifestations et sans souvenirs; et d'un autre côté, on a constaté qu'il n'y a aucune partie, même considérable, des hémisphères cérébraux dont l'ablation rende la pensée impossible ou la prive nécessairement de quelqu'une de ses facultés (p. 80). Cette dernière proposition est erronée et démentie notamment par les observations de M. Flourens. Mais, sans qu'il soit besoin d'entrer dans les détails techniques de la question, il nous suffira d'une simple réflexion : dans le cas où un malade n'exprimerait pas sa pensée, il n'y aurait aucune raison, même indépendamment du témoignage qu'il pourra rendre ultérieurement, pour affirmer qu'il ne pense pas, puisque la vie subsiste, que tous les organes ont conservé leur intégrité, et que rien n'indique qu'ils ne soient pas aptes à fonctionner. Après la mort, au contraire, toutes les fonctions vitales cessent, le corps entre en décomposition, les organes sont impropres à remplir leur destination et perdent même promptement leur forme, il n'y a plus de cerveau. De même que l'organe de la vue n'existant plus, la vision est devenue impossible; de même le cerveau, organe de la pensée, n'existant plus, il n'y a plus de pensée. Le spiritualiste assure que l'âme, séparée du corps, con-

serve la vie et la pensée : c'est à celui qui affirme qu'incombe le devoir de prouver, et alors on sort complétement de la physiologie qui, quoi qu'en dise M. H. Martin, est restée dans sa compétence, en déclarant que le mort ne pense plus, du moins à l'aide du cerveau et dans les seules conditions où la production de la pensée soit connue et observable.

Dans le troisième essai, l'auteur traite de *l'hétérogénie et de l'origine de la vie sur la terre.* Il pense que, dans l'état actuel de la science, l'hypothèse de l'hétérogénie n'est pas démontrée, mais que la fausseté n'en est pas non plus démontrée, et que la question reste douteuse. Il tient surtout à combattre ceux qui, de parti pris, se prononcent pour l'une ou pour l'autre solution dans le but de favoriser une théorie métaphysique ; il fait voir qu'agir ainsi, c'est méconnaître les droits de la science, et qu'en outre l'hypothèse dont il s'agit, quelle qu'en soit la valeur, ne peut entraîner les conséquences que beaucoup de gens lui attribuent ; supposée vraie, elle n'infirmerait en rien les doctrines du spiritualisme et du théisme ; les craintes des uns sont aussi chimériques que les espérances des autres. « La question se réduit à savoir si les premiers individus de chaque espèce ont été créés par un acte immédiat de la toute-puissance de Dieu, ou bien par l'intermédiaire des causes secondes créées par lui et préparées par lui pour cet effet déterminé, dans lequel, de même et plus encore que dans toutes les autres merveilles de l'univers, les causes finales voulues par sa sagesse sont d'une évidence incontestable. La première hypothèse est certainement incontestable, et je crois qu'elle est la seule vraie. Mais la seconde hypothèse elle-même, quelque fausse qu'elle me paraisse, n'aurait pourtant rien d'inconciliable avec la notion vraie de la cause première unique, c'est-à-dire de Dieu créateur. » Il faut donc laisser toute liberté à l'esprit de recherche, sans se préoccuper des considérations religieuses.

Le quatrième essai est intitulé : *L'âme et la vie du corps, examen d'un problème de psychologie et de physiologie.* L'auteur y discute les systèmes par lesquels on a cherché à expliquer les relations de l'âme et du corps, l'animisme, le vitalisme et l'organicisme. Il combat les hypothèses dénuées de preuves, en fait ressortir les conséquences erronées, et conclut en faveur d'un système de conciliation, l'organicisme spiritualiste. S'il n'est pa arvenu à résoudre définitivement ce problème, un des plus ardus

que la science ait posés, du moins il a eu le mérite d'en aplanir les difficultés et d'en faciliter l'étude.

Dans le cinquième essai, intitulé : *Dieu, le monde et l'infini mathématique, examen d'un problème de théodicée et de cosmologie*, il examine si le monde est éternel, s'il est infini en étendue et par le nombre des êtres qu'il contient, de sorte que cette étendue et ce nombre n'aient aucunes limites, et s'il est meilleur que tout autre monde possible. Il se prononce énergiquement, sur chacun de ces points, pour la négative, et s'autorise particulièrement de cette proposition enseignée par plusieurs mathématiciens, qu'un nombre actuellement fini est impossible. Il y a là tout simplement un malentendu et il suffit de quelques explications pour le dissiper. Un nombre est l'expression du rapport d'une quantité quelconque avec une certaine quantité de même ordre, prise pour unité. Or il est bien certain que l'infini ne peut s'exprimer par un nombre; un nombre, si grand qu'il soit, sera toujours inférieur à l'infini. Mais il ne s'ensuit nullement que l'infini n'existe pas, dans quelque ordre que ce soit. Prenons pour exemple l'étendue. L'espace est infini. A celui qui le nierait, il suffirait de faire la réponse si connue : transportons-nous par la pensée à la limite supposée de l'espace; je pourrai encore étendre mon bras au-delà de cette limite prétendue; et si un obstacle matériel m'en empêche, je pourrai par la pensée me transporter au-delà de cette limite. Cela posé, si l'on demande combien l'espace infini contient de mètres cubes, la réponse ne peut être que l'*infini*. Si l'on répond *un nombre infini*, la réponse sera juste au fond, mais péchera par l'expression seulement. Si pour unité de mesure, nous prenons, au lieu du mètre cube, la moyenne de l'espace nécessaire pour qu'une planète parcoure sa trajectoire, nous en aurons encore une infinité. Donc il est possible qu'il existe une infinité de corps célestes. C'est là un infini absolu; ce n'est pas un nombre, en ce sens qu'aucune combinaison de chiffres ne peut l'exprimer.

L'infinité du monde matériel est donc possible : est-elle réelle? Nous ne pensons pas qu'on puisse le démontrer; mais le contraire ne peut pas l'être davantage. Et nous ne voyons pas pourquoi les théologiens attachent une si grande importance à repousser l'affirmative; car il n'y aurait rien de choquant à admettre qu'un Dieu tout-puissant ait créé un monde infini; lui interdire une telle création, c'est mettre des bornes à sa puissance.

La question de la durée du monde intéresse davantage l'orthodoxie. Il y a trois hypothèses : ou le monde seul éternel ; ou Dieu et le monde co-éternels ; ou le monde ayant eu un commencement et par conséquent œuvre d'un créateur. La première hypothèse c'est l'athéisme. La seconde, bien que n'excluant pas Dieu et le concevant comme ayant créé de toute éternité, conduit au panthéisme. Reste le système de la création qui fait partie de l'enseignement de l'Église, mais contre lequel s'élèvent les plus fortes objections. Dieu, avant la création, était-il parfaitement heureux ? S'il l'était, il n'y avait pas de raison pour qu'il sortît de son inaction. S'il ne l'était pas, il était imparfait, il n'était pas Dieu. En passant de l'inaction à l'action, il éprouve un changement, il n'est donc pas immuable, il n'est pas l'absolu. La création étant reconnue impossible, il faut donc admettre que l'univers n'a pas eu de commencement. Il ne s'ensuit pas que la terre ou le soleil aient toujours existé : l'univers est dans un état de variabilité continuel ; les soleils, les tourbillons, les nébuleuses, les voies lactées naissent, se développent, déclinent et meurent pour faire place à d'autres ; la vie est permanente, mais chaque être n'à qu'une durée limitée, et ses débris sont la semence de nouveaux êtres.

Dans son sixième essai intitulé : *Les superstitions dangereuses pour la science, et leurs rapports avec les systèmes de la philosophie contemporaine,* l'auteur descend des hauteurs de la science pour traiter des sujets plus accessibles au commun des lecteurs, et il offre des leçons aussi instructives que récréatives. Il expose les divers systèmes modernes de magie, notamment le spiritisme, les réfute victorieusement, et en fait voir les dangers, non-seulement pour la science, mais aussi pour la morale. Son argumentation se rattache à une idée fondamentale, beaucoup plus grave que les prétendues merveilles dont il fait justice. Il se propose de combattre la superstition, et il se flatte de prouver que les diverses théories rationalistes anti-chrétiennes, le déisme, le panthéisme et l'athéisme, favorisent la superstition qui n'a de remède efficace que dans le christianisme. Cette thèse, par son étrangeté même, a quelque chose qui séduit le lecteur et captive son attention. Mais M. H. Martin est bien loin d'avoir atteint son but. Le rationalisme, en mettant à l'écart tous les êtres extra-humains, en rejetant toutes les révélations, en ne reconnaissant pour guide que la raison, en proclamant l'immutabilité des lois de la nature, exclut toute espèce de miracles et tarit radicalement

la source des superstitions. Si néanmoins, on cite chez quelques athées ou panthéistes, des croyances ou des pratiques superstitieuses, ce sont des anomalies individuelles, et en quelque sorte pathologiques, qu'on ne peut imputer à leurs doctrines, et qui n'en sont nullement la conséquence. Nier Dieu ou le réduire, selon l'expression de l'auteur, à *régner sans gouverner*, ce n'est pas transférer à l'homme la divinité, ni tendre à attribuer à l'homme l'empire illimité sur la nature. L'homme n'a pas besoin de la révélation pour comprendre combien il est faible, combien son pouvoir est borné; il lui suffit du bon sens et de l'expérience.

« La superstition, en théorie, dit-il, est la foi à des puissances imaginaires, substituées à celles dont les effets sont constatés par la science; les pratiques superstitieuses sont des procédés par lesquels on croit mettre à son service ces puissances occultes (p. 332). » D'après cette définition à laquelle nous souscrivons, chaque religion se croira en droit de déclarer toutes les autres coupables de superstition; et le libre penseur étendra cette condamnation à toutes les religions révélées. M. H. Martin est parfaitement fondé à blâmer, chez les adeptes de la magie, des croyances erronées, des pratiques ridicules; mais les unes et les autres ont au moins leur équivalent dans les religions les plus autorisées. Si d'un côté on a les esprits bons ou mauvais, intervenant dans nos affaires, agissant sur les hommes, de l'autre on a les anges et les démons. Le commerce avec les *revenants* ne se trouve pas seulement chez les spirites; les fastes du christianisme sont remplis de pareilles apparitions venant tantôt du ciel, tantôt de l'enfer ou du purgatoire. Si les magiciens ont leurs talismans pour produire des effets qui dépassent le pouvoir de l'homme, la religion a ses amulettes, médailles bénites, eau de la Salette, scapulaires, ètc., qui préservent de toute sortes de fléaux, et dont quelques-unes même procurent parfois la conversion subite du pécheur et son salut. La lucidité des somnambules a pour pendant celle de quelques saints et extatiques. La sorcellerie démoniaque et la contre-sorcellerie par l'exorcisme font partie de l'enseignement de l'Église. Il y a donc des sectes qui ne peuvent parler de superstition sans qu'on leur dise : « Médecin, guéris-toi toi-même. »

L'année littéraire et dramatique, Revue annuelle des principales productions de la littérature française et des traductions des œuvres les plus importantes des littératures étrangères (11e année), par G. Vapereau, auteur du *Dictionnaire universel des contemporains*; 1 vol. in-18, librairie Hachette et Cie.

Dans une courte observation préliminaire, M. Vapereau signale la vogue qui, depuis quelques années, s'attache tour à tour, dans le roman, au théâtre, en histoire, partout, aux banalités d'une fade morale et aux coups d'éclat d'une immoralité hardie, aux études sérieuses de mœurs et aux bouffonneries insensées, aux chroniques légères et court vêtues et aux critiques savantes ou aux narrations magistrales. La poésie elle-même flotte indécise entre toutes les inspirations, sans en rencontrer une qui fasse du poëte l'écho vivant d'un temps ou d'un peuple. Entre les poëtes qui mettent la rime au service de la philosophie, M. Vapereau désigne MM. A. Lefèvre et Littré.

L'Épopée terrestre du premier fait contre les idoles de ce temps-ci la guerre que Lucrèce faisait contre celles du sien; il combat toutes les croyances traditionnelles, aussi bien l'Être suprême des philosophes, que le Dieu des chrétiens, la vie future aussi bien que l'âme distincte du corps :

Hommes de peu de foi, vous doutez de vos songes,
Vous jetez sur l'abîme un tapis de mensonges.
Sous l'immortalité, ce voile du néant,
L'inévitable mort tend son piége béant.
Et vous le savez bien. C'est pourquoi le plus ferme
Pleure devant ce trou qui s'ouvre et se referme.
C'est pourquoi le plus sage, à quoi bon s'en cacher?
Sûr que la mort viendra, ne va pas la chercher.

M. Littré prête au positivisme l'attrait de la forme poétique il célèbre en excellents vers une doctrine qui dépouille l'homme du libre arbitre et considère la moralité, la beauté, le talent, le génie comme autant de dons naturels. M. Vapereau ne peut voir dans le matérialisme ni dans le positivisme une source féconde de poésie. Cependant Lucrèce nous a légué un chef-d'œuvre, et MM. Lefèvre et Littré ont des inspirations vraiment poétiques. La poésie est la langue de tous les enthousiasmes, et la science positive elle-même peut bien avoir les siens.

Quelques lumières philosophiques clair-semées illuminent aussi

d'autres œuvres poétiques signalées par M. Vapereau : dans celle de M. Laurent Pichat *Avant le jour;* dans *la Mort du président Lincoln,* de M. Ed. Grenier, dans *Pernette* de M. Laprade.

Entre les nombreux romans qui ont paru cette année, comme aux années précédentes, il en est bien peu auxquels on puisse reconnaître un caractère philosophique ; les plus sérieux touchent à des questions sociales et religieuses comme *Madame Frainex* de Robert Halt, et les derniers romans d'André-Léo dont nous avons rendu compte et dont M. Vapereau dit qu'ils sont bien d'une femme, d'une mère qui a beaucoup souffert des abus et des vices de la société, ou qui, du moins, a vu beaucoup en souffrir autour d'elle.

Cadio, de George Sand, est, comme il le fait observer, le résumé des transformations intellectuelles et morales les plus inattendues. C'est un tableau de la guerre civile de la Vendée avec ses mille détails affreux ou sublimes, des vertus ignorées, des crimes impunis : « Dévouements obscurs, basses trahisons, traits sublimes de courage, actes atroces de vengeance, lutte acharnée du passé et du présent, de sentiments qui s'évanouissent et d'idées qui se lèvent, mêlée inextricable d'anciennes vertus et de vices nouveaux, de vices anciens et de vertus nouvelles. »

Nous passons de suite au chapitre des sciences morales, philosophiques et religieuses.

L'auteur signale toute une génération de penseurs qui confessent hautement et propagent l'athéisme et la matérialisme non-seulement dans des livres, mais dans des journaux, et même dans les réunions publiques. M. Vapereau n'en a point d'inquiétude, espérant qu'on reviendra toujours à la conscience comme au seul mode de connaître et d'étudier les faits intellectuels et moraux : « Le philosophe, dit-il, contemple de sang-froid ce va-et-vient des passions, fait pour troubler les politiques ; il sait que d'elle-même, l'humanité n'avance ni ne recule aussi vite et qu'il ne dépend de personne de la jeter aussi complétement hors de sa voie ; il reçoit du temps, pour son compte, des leçons de sagesse et voit sortir peu à peu, du milieu de ces oscillations, le progrès de la raison publique. »

Examinant le rapport officiel de M. Ravaisson sur la situation de la science philosophique en France, il relève surtout les idées personnelles de l'auteur sur les grands problèmes qui s'agitent de nos jours ; elles se résument dans un réalisme spiritualiste con-

sistant essentiellement à faire de l'esprit la réalité unique, l'universelle substance : « Elle a pour principe générateur, dit M. Caro, la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend. Cette existence est son action même, sa pensée, et n'en diffère pas. Cette action spirituelle, cette pensée, cette volonté ne doivent pas s'entendre comme la manière d'être d'un être, comme le mode d'un sujet duquel elle diffère. Non ; être, c'est proprement penser. Agir, vivre, c'est penser. Notre être vrai est toute action, toute pensée, toute perfection relative. Cette perfection relative se sent elle-même dans la dépendance d'une cause, laquelle est la perfection absolue. C'est même cette perfection absolue que nous sentons, que nous voyons la première, et dont la nôtre ne nous paraît être qu'une limitation. »

L'esprit n'est pas seulement, pour M. Ravaisson, l'universelle lumière, il est aussi l'universelle substance.

A propos du livre de M. Guizot : *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, M. Vapereau constate que la liberté est devenue un besoin tellement impérieux, que les hommes mêmes autrefois les moins portés pour elle, l'invoquent et la recherchent ardemment. Ainsi M. Guizot s'efforce de prouver que ses croyances chrétiennes peuvent vivre en parfaite harmonie avec des institutions libres. Mais l'entente peut-elle être jamais cordiale entre la raison et la foi, la liberté et l'autorité, la science et la révélation, l'État et l'Église ?

M. Agénor de Gasparin réclame à son tour cette liberté au nom des principes mêmes du christianisme. Dans son livre : *la Liberté morale,* il a entrepris une enquête psychologique, religieuse, politique et sociale, et fait remonter à l'ère chrétienne seule l'avénement de la liberté. Il croit que la doctrine de Jésus n'a rien continué, mais tout changé; que l'Évangile n'a point de commencement hors de lui-même ; qu'il est tout révélation ; que l'antiquité païenne ne lui a transmis quoi que ce soit. Cependant les pères de l'Église eux-mêmes en ont reconnu les germes dans le platonisme. M. Havet, dans ses études sur les origines du christianisme, a fort bien prouvé que la philosophie grecque et romaine avait préparé les esprits à la doctrine chrétienne.

Enfin, M. Vapereau signale les efforts de beaucoup de publicistes pour vulgariser la morale en dehors des systèmes religieux

et métaphysiques, et il s'arrête un instant sur les deux *catéchismes de morale universelle* qui ont partagé le prix que nous avons proposé il y a deux ans par l'entremise du journal *la Morale indépendante*. Sur celui signé *une mère*, M. Vapereau fait cette observation : « Avec les enfants la mère procède par demandes et par réponses, et, selon la coutume peu rationnelle du genre, c'est le maître qui fait la question et l'élève qui répond, c'est-à-dire qui enseigne. Si l'on tient à garder la forme questionnaire, on devrait bien intervertir les rôles et mettre les questions dans la bouche de l'enfant et les réponses instructives dans celle des professeurs. Je vois avec plaisir la mère abandonner la méthode routinière avec les enfants devenus plus grands ; son catéchisme des adultes est une conversation entre elle et son fils ou sa fille, conversation dictée par le cœur et la raison, et propre à éclairer et fortifier l'un et l'autre. Aucune question de morale ou de politique n'est traitée scientifiquement, mais les principes les plus purs sont inculqués sous la forme de sentiments généreux. Les grandes idées de solidarité humaine, de justice, d'égalité, de dignité personnelle, le respect du droit et le dévouement au devoir, entrent dans l'âme sans autre secours que leur propre évidence et la satisfaction élevée qu'ils donnent à la raison. Une mère qui sent et qui comprend ainsi est la meilleure des institutrices ; c'est la Cornélie moderne ; ses enfants ne sont pas seulement ses bijoux, ils sont la force et l'espoir de la société. »

La *Morale pour tous*, de M. Ad. Franck, rentre dans la même catégorie d'ouvrages destinés à l'enseignement moral de la jeunesse. L'auteur traite des rapports de la psychologie avec la morale, de la sensibilité, de la liberté, des mobiles d'action, des passions, des impressions extérieures ; puis du principe de la morale, du devoir et de ses rapports avec le plaisir et l'intérêt ; de la sanction individuelle par le remords ou la satisfaction de la conscience, par l'estime ou le mépris de ses semblables, par les lois pénales, et enfin par la croyance en Dieu et à la vie future. M. Franck hésite à affirmer qu'il y ait des devoirs spéciaux envers Dieu, mais il voit dans l'idée d'une perfection infinie une excitation salutaire et morale à l'admiration et à l'amour : « Le principal éloge qu'on puisse faire du livre de M. Franck, dit M. Vapereau, c'est d'élever et fortifier la raison à laquelle seule sa morale s'adresse. Son tort est d'avoir négligé le sentiment, qui est une force morale aussi et qui récompense le moraliste de lui

avoir fait une juste part, en donnant du charme et de la chaleur à son style. »

En résumé, le mouvement philosophique de 1868 ne le cède en rien à celui de 1867 par les œuvres importantes. Une certaine liberté accordée nouvellement à la polémique a permis aux esprits de s'affirmer hardiment sans violence, soit dans les livres, soit dans les journaux, soit dans les réunions publiques ; et nous croyons que les idées suivront désormais un progrès d'autant plus pacifique qu'on mettra moins d'obstacle à leur expansion.

Lettres d'un libre penseur à un curé de village, par Léon Richer. 2e série, 1 vol. in-18. Libr. Ate Panis et Lacroix.

Nous avons rendu compte de la première série de ces lettres. La deuxième mérite de nous arrêter plus longuement, parce qu'elle touche davantage aux doctrines.

Après avoir fait ressortir les inconséquences de la foi catholique, les dangers de l'éducation cléricale, signalé les abus d'influence et de pouvoir, les persécutions et les erreurs d'une théocratie agonisante, l'auteur arrive à l'examen des principes. Déjà il avait terminé sa première série par une profession de foi religieuse et philosophique, pour répondre au besoin des consciences qui, dans la crise actuelle, peuvent se laisser envahir par le scepticisme; dans ses nouvelles lettres, il développe les éléments dont se compose la philosophie rationaliste, point de départ d'une alliance religieuse universelle.

Assimilant la religion à une institution humaine, il soutient qu'elle est modifiable, perfectible, ce qui, tout d'abord, lui ôte le caractère absolu, définitif, qu'on attribue d'ordinaire à une religion. Il ne la regarde comme légitime qu'autant qu'elle est l'expression fidèle de la pensée publique ; elle cesse de l'être et devient oppressive du jour où elle ne correspond plus à l'état politique et moral de la société. D'où il résulte que l'idée religieuse doit, comme l'idée philosophique ou l'idée morale, se transformer et progresser.

Par quels moyens faire progresser la religion, c'est-à-dire l'idée de Dieu, qui, en théologie, est fixée à jamais par des dogmes révélés? C'est la raison, cette lumière qui éclaire tout

homme venant en ce monde; c'est elle seule qui, à l'aide de la science, découvre les vérités religieuses et les guide dans la voie du progrès.

Qu'est-ce que la vraie religion? C'est, dit M. Richer, l'ensemble des lois qui régissent les rapports de l'homme avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même. Si, cependant, l'observation, l'expérience et le raisonnement ne confirmaient pas les rapports insaisissables de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire avec un auteur invisible et conscient de toutes choses, resteraient alors seulement les rapports réels et incontestés de l'homme avec ses semblables et avec lui-même; l'idée de Dieu n'exprimerait plus que la notion métaphysique d'une force substantielle inconsciente, s'agitant dans l'infinité des temps et de l'espace. Puisque M. Richer reconnaît à la raison une autorité suprême, souscrirait-il à cette conclusion dictée par elle?

Voici les trois dilemmes qu'il pose: 1° Toute affirmation de l'ordre philosophique ou religieux qui est expressément contredite par la science est *fausse;* — 2° toute affirmation philosophique ou religieuse qui est confirmée par des manifestations quelconques de l'ordre expérimental est *vraie;* — 3° toute spéculation qui n'est ni confirmée ni démentie par les investigations de la science est *hypothétique*. Mais il s'empresse d'ajouter: « Toute affirmation qui s'appuie sur des déductions rigoureuses de l'ordre intellectuel et que ne contredit aucun fait observé est *vraie,* » et il cite comme exemples l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, « que rien, dit-il, ne démontre absurdes ou irrationnelles. » C'est là une pétition de principes; car ces deux idées étant encore l'objet de doutes, de négations, de recherches d'une part, d'hypothèses et d'affirmations isolées de l'autre, ne sauraient être encore mises au rang de vérités positives à l'égal des faits mathématiques; elles rentrent donc dans son troisième dilemme. Il ne suffit pas qu'une idée ne soit ni absurde ni irrationnelle pour qu'elle soit vraie d'une manière absolue, il faut qu'elle soit d'une évidence incontestable aux yeux de tous.

M. Richer dit qu'aucune contradiction ne peut s'élever entre les manifestations de l'ordre moral et de l'ordre matériel. Sans doute; mais il peut s'en élever, et il s'en élève tous les jours, entre ces deux manifestations d'une part et celle de l'ordre religieux de l'autre.

Dans sa lettre 20e, l'auteur, traitant de la liberté des cultes,

commence par repousser l'accusation souvent adressée à la philosophie d'être impuissante et stérile. Si elle n'a point fondé d'établissements de charité analogues à ceux fondés par les cultes, c'est qu'elle n'a jamais eu de budget ni d'autres ressources matérielles; mais elle a propagé les idées de tolérance, de liberté de conscience et d'examen, de solidarité, de perfectibilité humaine, qu'aucune religion n'enseigne. Aussi est-ce à la philosophie qu'on demande de nos jours la solution des plus graves questions sociales et religieuses. C'est sur elle que M. Richer, réuni à un groupe de libres penseurs, propose de fonder une *alliance religieuse universelle*, dont les points fondamentaux sont : *Dieu, principe souverainement intelligent de tout ce qui est; l'âme immortelle; la liberté et la responsabilité de l'être humain appelé à réaliser l'idéal que la loi morale lui dévoile.*

Les buts divers de cette alliance consistent à développer dans tout les hommes les sentiments de bienveillance qui doivent les unir sans distinction de culte, de race, de nationalité; à propager la liberté religieuse et le respect des consciences; à rapprocher les adeptes de toutes les croyances; à fonder un culte nouveau sur les principes révélés par la raison et la conscience; enfin, à favoriser le développement des lumières. Le prêtre, dans cette nouvelle religion, sera l'instituteur.

La lettre 24e est consacrée à faire ressortir les conséquences immorales de la situation dans laquelle est placée la société moderne vis-à-vis de l'Église catholique; à flétrir l'hypocrisie de ceux qui ne croient pas et qui pratiquent, qui raillent les sacrements de l'Église : le baptême, la communion, le mariage religieux, l'extrême-onction, les offices funèbres, et qui les suivent ou les font suivre par leurs enfants. Puis, l'auteur fait voir l'incompatibilité du catholicisme avec la liberté et le progrès : « Vous êtes le passé, lui dit-il, nous sommes l'avenir; vous êtes l'ombre, nous sommes la lumière; vous êtes le préjugé, nous sommes la science; vous êtes le *statu quo*, nous sommes le progrès; c'est à nous, malgré tous vos efforts, qu'appartiendront les générations futures. » Et il combat la prétention de l'Église déclarant ne relever que d'elle-même, tandis que tous les autres pouvoirs lui seraient subordonnés.

Tout en proposant la séparation de l'Église et de l'État, c'est-à-dire les Églises libres dans l'État libre, M. Richer ne sépare pas la religion de la politique; il établit au contraire entre elles

une étroite solidarité et pense que la bonté ou l'imperfection des lois émanent de la conception bonne ou mauvaise de Dieu. C'est ainsi que le dogme de la prédestination et de la grâce se serait traduit par les priviléges de la naissance et ceux de la fortune, aux dépens de la liberté. A cela on peut répondre que les dogmes catholiques n'ont fait que consacrer des priviléges plus anciens qu'eux. L'homme a créé les dieux à son image et les dogmes d'après ses rêves; mais les priviléges, les inégalités sociales sont dues à ses passions individuelles.

Les lettres 32e et 33e méritent une attention particulière, car elles présentent une confrontation décisive entre la morale universelle et la morale catholique, et prouvent avec évidence que celle-ci n'est pas d'accord avec les données positives de la conscience et de la raison.

Par exemple, qu'est-ce que l'Église a fait de la justice? Le salut étant la fin nécessaire de tous les hommes, il faut, sous peine d'iniquité, qu'ils possèdent tous, dans une mesure égale et suffisante, les moyens d'y atteindre. Or, le dogme de la grâce et de la prédestination, le subordonnant à l'arbitraire et au bon plaisir d'un Dieu, est inconciliable avec la liberté de l'examen et du choix et avec l'égalité morale des hommes.

La morale universelle ne s'accommode pas non plus de l'effacement des fautes à prix d'argent; elle réprouve le trafic des indulgences plénières et des indulgences *in articulo mortis*. Ensuite, le pardon aussi facilement accordé pour toutes les fautes est un encouragement au mal, puisqu'on en a toujours le remède à sa disposition; d'ailleurs, il ne saurait en réparer les suites, ressusciter les victimes ou faire retrouver des biens ravis ou dissipés.

M. Richer relève des contradictions choquantes entre les prescriptions de l'Église et ces deux préceptes de l'Évangile : « Aime ton prochain comme toi-même ; — ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qui te fût fait, » préceptes qui se trouvent chez tous les peuples et que Jésus n'a fait que consacrer de nouveau par ses prédications populaires. Cependant on entrevoit déjà dans son enseignement le germe de beaucoup d'errements théologiques. Quand il disait à sa mère : « Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi? » n'autorisait-il pas la désobéissance qui sera prêchée aux enfants en matière religieuse? Pontas dit : « S'il s'agit de quitter le monde et d'entrer en religion, les enfants ne sont pas

tenus d'obéir à leurs parents (1). » Et M. Bouvier, évêque du Mans : « Les enfants ayant l'usage de la raison, et demandant le baptême, peuvent être baptisés en secret, *malgré leurs parents* (2). »

Saint Liguori, après saint Thomas, s'exprime encore plus explicitement sur ce sujet : « Les enfants qui ont atteint l'âge de puberté peuvent, même avant leur émancipation, faire des vœux personnels, *indépendamment de la volonté de leurs père et mère* (3). »

Saint Liguori, déclare qu'on peut quitter sa femme, pour entrer en religion : « Le vœu de se marier, dit-il, est toujours nul et non valide, parce que le célibat est préférable au mariage. »

L'enlèvement des enfants est suffisamment autorisé par cette parole : « Je suis venu pour séparer le fils du père et la fille de la mère (2). » Ce n'est donc pas une invention du catholicisme.

M. Richer cite un grand nombre de passages tirés des conciles et des théologiens, où la femme est très-malmenée, elle qui a tant participé au triomphe du christianisme et qui contribue encore à son maintien. Ils s'indigne que le pape ne permette pas même aux femmes de chanter dans les églises de Rome.

Quant à l'esclavage, que la morale universelle repousse, l'Église l'accepte, et en cela encore elle se conforme à l'Écriture : « Si le droit divin réprimait l'esclavage, dit l'évêque Bouvier, on le verrait dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament ; et on ne trouve rien dans l'un ni dans l'autre. Au contraire, l'un et l'autre supposent la servitude permise ; l'Ancien dans l'Exode, XXI et le Lévitique, XXV ; le Nouveau dans la première épître à Timothée VI. » Il dit encore : « La traite des noirs ne blesse pas la religion, car si les nègres sont soumis aux chrétiens, ils seront plus facilement convertis que s'ils étaient libres dans leur religion. »

Quant à la charité, voici, par exemple, une disposition tirée de la Constitution III de Pie V, et renouvelée au Concile romain de 1725 (tit. 32, *de Pænitentia*), en ces termes : « Si un médecin continue, au-delà du troisième jour, à donner ses visites et ses soins à un malade qui ne s'est pas confessé, il encourt l'excommunication majeure, et on peut même le punir d'autres peines des plus graves. »

---

(1) *Dictionnaire des cas de conscience.*

(2) *Institutiones theologicæ.*

(3) *Théologie morale.*

(4) Voir Matthieu, X, 34-36. — Luc, XII, 49-53.

La cour de Rome vient d'exhumer cette prescription si barbare et si peu charitable, dans une circulaire du 7 mai 1869, adressée aux médecins et chirurgiens de Rome, par le cardinal Carletti, président du tribunal de la Sacrée Congrégation.

Voilà, certes, des préceptes que repousse toute conscience laissée à sa pente naturelle; et M. Richer a fort bien marqué leur opposition à la morale universelle, à la morale du bon sens : « La morale, dit-il, est un produit de la raison. On ne la fait pas, on la découvre. Elle ressort des rapports généraux de l'humanité. » Il ajoute qu'elle a pour origine le devoir et le droit tout ensemble ; et, en effet, le devoir seul serait de la servitude ou de l'abnégation; le droit seul serait de l'égoïsme ou de la tyrannie. On peut dire, cependant, que le droit est antérieur au devoir, en ce sens qu'avant de connaître ses obligations individuelles et sociales, l'homme naît avec le droit d'être nourri, élevé, aimé de ses semblables.

Les deux dernières lettres sont consacrées à l'examen critique de tentatives que font d'honorables représentants du judaïsme et du protestantisme pour réformer leurs cultes respectifs et en faire accorder les principes avec nos mœurs.

La réforme proposée par M. Rodrigue pour le judaïsme est tellement radicale qu'il est douteux qu'elle soit jamais adoptée par ses coreligionnaires. Elle ne tend à rien de moins qu'à la fusion de l'israélitisme, du christianisme et du mahométisme, comme trois religions sœurs, filles de la Bible, parce qu'elles reconnaissent ces trois dogmes capitaux :

L'existence de Dieu,

L'immortalité de l'âme,

La responsabilité individuelle,

qu'il appelle des vérités juives. M. Richer lui démontre facilement qu'on les retrouve dans d'autres religions et dans des philosophies tout-à-fait étrangères aux traditions juives; que, de plus, on ne rencontre en aucun des livres attribués à Moïse la trace d'une vie ultérieure. Quant à la responsabilité individuelle, peut-on la reconnaître dans l'ordre barbare de massacrer des tribus entières pour le crime de leur chef, et de faire expier à plusieurs générations la faute de leurs ancêtres?

Les protestants libéraux sont plus modestes, et bien que prenant toujours la Bible pour base de leur nouvelle réforme, ils en permettent l'interprétation, la discussion, c'est-à-dire logiquement, ce nous semble, le droit de pouvoir la mettre tout à fait de côté, si

on arrive à reconnaître que ce livre n'est pas plus sacré ni plus moral qu'un autre.

Suivant le protestantisme libéral, l'essence de la religion chrétienne et son but suprême, c'est l'amour de Dieu et l'amour des hommes. N'est-ce pas aussi l'essence de plusieurs autres religions et de la philosophie spiritualiste? Aussi M. Richer conclut-il avec raison que l'israélitisme et le protestantisme réformés ne seront autre chose que la religion naturelle; et il espère que tôt ou tard, le rationalisme religieux réunira dans une pensée commune les partisans progressistes des deux cultes.

La Justice de Dieu, introduction à l'histoire des judéo-chrétiens, par Hippolyte Rodrigue, 1 vol., in-8, librairie Michel Lévy.

Le grand objet que se propose M. Rodrigue, c'est la substitution de l'Ancien Testament au Nouveau. Après une étude comparative des textes et la confrontation des idées, il s'est convaincu que la notion de la justice de Dieu, bien déterminée dans la tradition biblique, s'est dégradée dans les prédications des Paulinistes et des Johannistes. Il faut donc pour la retrouver remonter à sa vraie source qui est l'Ancien Testament, c'est-à-dire reprendre les enseignements successifs de voyants, de prophètes, de rabbins, d'inspirés, où se trouverait le plus pur spiritualisme résumé dans l'idée de la justice de Dieu. Cette idée sous-entend l'idée de Dieu et l'idée de l'unité de Dieu, l'idée de l'âme séparée du corps, l'idée de l'âme indivisible et l'idée de l'âme immortelle, l'idée du libre arbitre et l'idée de la moralisation de l'homme voulue par Dieu.

Cependant, toutes les traditions bibliques n'étant point conformes à l'idée de justice, M. Rodrigue les commente, les expurge et choisit, en définitive, celles où il trouve la confirmation de son hypothèse.

Ainsi, le Dieu d'Abraham ne personnifie pas, à ses yeux, le Dieu de la Bible; il ne représente que l'enfance de cette idée. C'est Moïse qui a tiré de la croyance primitive l'idée d'un Dieu pur esprit, du Dieu des justes, des doux et des conscients. Dans son décalogue il a su faire pénétrer la morale dans la religion :

« car avant Moïse, dit l'auteur, la religion ne consistait qu'en superstitions vaines. »

Appliquant à la société moderne la nouvelle expansion de l'idée de la justice de Dieu, son affirmation définitive, son triomphe, il y voit la fin des obstacles qui enrayent le progrès de l'humanité. La mission de cette idée étant de sauver la civilisation acquise et d'engendrer la civilisation future, il a entrepris son histoire afin d'en tirer cet enseignement. Il remonte à son origine, aux circonstances qui ont concouru à sa formation; puis il en suit la marche à travers l'esprit humain, ses progrès, ses chutes, ses retours, ses dérivations, et constate que le progrès s'accomplit d'une manière continue par l'épuration ou l'expansion de cette idée.

Nous avons dit que pour trouver dans la Bible l'idée pure de la justice de Dieu à l'état de dogme moral, M. Rodrigue en éliminait les traditions contradictoires ; la première est celle du péché originel. L'auteur n'y voit qu'une légende polythéiste étrangère à l'histoire du genre humain. Il ne peut admettre que l'homme ayant commis un simple péché, Dieu, idéal de toute justice et de toute bonté, ait puni non-seulement le coupable mais toute sa descendance : « Faire du péché, dit-il, une transmission héréditaire, l'assimiler à une dette qui passe du père aux enfants et que des tiers peuvent acquitter pour le débiteur primitif; — assimiler Dieu à un créancier ordinaire qui veut être payé, n'importe comment et n'importe par qui, c'est témoigner d'un manque absolu de sens moral, d'un manque absolu de sentiment religieux et d'une idée très-grossière de Dieu. »

Et qu'oppose-t-il à cette légende? des textes où il croit voir clairement enseigné le libre arbitre au moyen duquel l'homme se constitue un mérite personnel et justifie la récompense que Dieu lui donne. En voici quelques-uns :

« Jéhovah châtie celui qu'il aime comme un père qui affectionne son fils. (Proverbes, III, 12.)

« Oh ! que bienheureux est celui que Dieu châtie ! » (Job, v, 17.)

« La maladie est pour le patient un gage d'affection de la part de Dieu. » (Esaü, LIII, 10.)

« Dieu fait venir le mal. » (Isaïe, XXXI, 2.)

« Dieu crée l'adversité (Isaïe, XLV, 7.)

« Le juste prendra pour modèle Naham le résigné, qui, à cha-

que coup venant le frapper, remerciait la Providence et s'écriait : C'est pour le bien. » (Talmud, fol. 21.)

Ainsi le châtiment, la maladie, les afflictions seraient des moyens d'affection et de bonté de la part de Dieu pour éprouver et fortifier la vertu. Est-ce qu'il n'était pas en son pouvoir d'employer des moyens plus doux? La justice comme nous l'entendons n'est point dans la sévérité, elle est dans la décision qui la porte à être ou douce ou rigoureuse; or, la Bible nous donne le spectacle d'horribles châtiments infligés pour des peccadilles; et, sans parler de la légende du péché originel que M. Rodrigue rejette avec horreur, Moïse et d'autres chefs hébreux n'ont-ils pas ordonné, au nom de Dieu, des massacres pour la moindre infraction à la loi? Si la justice était dans les rigueurs de la répression, si la véritable épreuve était le mal, loin de protester contre l'intolérance, contre les persécutions, contre les supplices, il faudrait bénir et ceux qui les ordonnent et ceux qui les appliquent. C'est la doctrine de Jésus ; mais loin d'être la réhabilitation, la glorification du persécuté, de la victime qui se résigne, cette doctrine affirme sa lâcheté, lorsqu'il se laisse frapper sans résistance, lorsqu'il ne proteste pas tout haut en faveur de son droit méconnu ou violé, en face de la force triomphante.

L'Exode, les Nombres et le Deutéronome proclament plus d'une fois que Dieu venge l'iniquité du père jusqu'à la troisième et quatrième génération. Est-ce là une justice comme nous la concevons, et telle que nous l'avons consacrée dans nos lois?

Non, c'est une doctrine aussi fataliste que celle de la grâce, que M. Rodrigue reproche aux paulinistes comme contraire à l'idée de la bonté et de la justice de Dieu, et contraire aussi à l'idée du libre arbitre. La grâce est en effet une faveur qu'on fait sans y être obligé; c'est un don gratuit, non mérité; mais on peut en dire autant du châtiment héréditaire, ou des peines ou des épreuves qu'on subit injustement.

Après avoir voulu démontrer que le paulinisme était le contraire de l'enseignement de Moïse, des prophètes et de Jésus lui-même, M. Rodrigue cherche dans la Bible seule les sources de l'unité religieuse du genre humain; ces sources consistent dans ces trois propositions : l'unité de Dieu, la spiritualité de Dieu, et l'immortalité de l'âme. L'unité de Dieu nous semble un peu contredite par l'existence d'anges ses éternels messagers; la spiritualité de Dieu par les formes humaines qu'on lui a attribuées, et l'immortalité

de l'âme dans le silence qu'en garde la Bible, avant la captivité de Babylone, pendant laquelle les Juifs subirent l'influence chaldéenne.

Prendre pour point de départ ou pour base d'une réforme religieuse et sociale nouvelle un livre ancien dont on est obligé de retrancher une notable partie, c'est ne pas reconnaître à la pensée moderne la puissance de diriger, seule, son propre essor vers de meilleures destinées.

Mais M. Rodrigue fait de telles réserves à l'endroit des traditions israélites, qu'il ne lui faudrait plus beaucoup d'efforts pour s'en détacher complétement, et demander à la philosophie et à la science seules la solution des questions que l'antiquité a pu poser sans doute, mais n'a pas su résoudre.

Trois vérités ou trois hypothèses prises pour telles, par A. Charma, doyen et professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Caen, brochure in-8°, librairie Leblanc-Hardel, Caen (1).

Dans une courte épître adressée à M. Henri Martin, doyen de la faculté des lettres de Rennes, M. Charma essaye de démontrer la création *e nihilo* par de nouveaux arguments dont il soumet la valeur au jugement de son honorable collègue. Il s'agit d'établir définitivement l'existence d'une force créatrice faisant apparaître quelque chose là où il n'y avait rien.

Suivant lui, l'être parfait, étant parfait dans tout ce qu'il est et dans tout ce qu'il fait, doit être éternel, sans quoi rien ne serait.

A côté de l'être parfait, il y a l'être imparfait, dont il faut dire le contraire de ce qu'on dit de l'être parfait, c'est-à-dire qu'il doit être imparfait de tout point; il n'est donc pas parfait sous son rapport avec la durée: il n'est donc pas éternel. Il est donc sorti du néant *e nihilo*. Qui l'en a tiré? évidemment l'être éternel. Ou les mondes sont tirés de rien, ou leur substance aurait été empruntée à la substance divine, ce qui impliquerait un morcellement de celle-ci contradictoirement avec sa perfection.

M. H. Martin oppose au premier argument celui des positivistes.

---

(1) Cet article était terminé lorsque nous avons appris la perte sensible que l'Université venait de faire dans la personne de M. Charma.

« L'imparfait seul existe réellement, et votre être parfait ne se voit nulle part »; et celui-ci de M. Vacherot : « Le parfait et l'imparfait sont deux points de vue de l'être unique qui *n'est rien* et qui *devient tout*, qui est parfait en tant qu'universel, et imparfait en tant que réalisé dans les individus ». Et enfin celui de M. Renan : « Le parfait est un *idéal* pensé par notre intelligence et digne d'être adoré par nous en nous-mêmes; mais il n'est pas une *cause pensante* existant objectivement hors de nous ».

Il faut donc commencer à prouver aux positivistes et aux hégéliens qu'il existe hors de nous un être personnel et souverainement parfait, avant qu'ils puissent accorder que cet être parfait est éternel et incréé.

Quant à l'argument contre l'éternité de la matière : « Ce qui est imparfait sur un point l'est nécessairement sur tous les autres », les positivistes répondent que le parfait est incompréhensible et que les origines premières de toutes choses sont hors du domaine de la raison; et les hégéliens : que le parfait est la *thèse*, que l'imparfait est *l'antithèse*; que ce sont deux points de vue différents d'une seule et même chose qui est à la fois l'idéal et le réel. Les spiritualistes eux-mêmes disent par la bouche de M. Saisset (1) que le *parfait* et *l'infini* sont choses fort distinctes; que si Dieu est *infini à tous égards*, le monde créé est *infini à certains égards*, c'est-à-dire en étendue, en durée et en multiplicité.

« Comme vous n'avez pas prouvé vos deux majeures, conclut M. H. Martin, et que là est *toute* la question, *tout* vous reste à faire. » Le parti le plus sage à son avis, c'est de faire remonter les arguments à des principes évidents et à des faits bien observés, au lieu de s'appuyer sur une pétition de principe.

La seconde hypothèse dont s'occupe M. Charma est celle d'une définition du droit et de quelques-unes des conséquences qu'on en pourrait déduire.

Il met le droit en parallèle avec le devoir : « Avec le droit, dit-il, la moralité s'arrête le plus ordinairement à l'acte : elle n'est guère qu'extérieure, superficielle; avec le devoir, elle pénètre l'intention elle-même, elle est intime, profonde; elle part des racines de l'arbre, d'où elle se projette et se répand dans l'arbre tout entier. »

(1) *Essai de philosophie religieuse*, 2e partie, 5e méditation.

Une troisième hypothèse est celle de la part qui revient à la philosophie dans les questions relatives à l'aliénation mentale.

L'aliénation mentale étant un phénomène à la fois psychologique et physiologique, il s'agit de savoir si la pression morale ne doit pas être plus efficace que l'action médicale. Quelques médecins ont déclaré que l'étude de l'intelligence leur appartenait dans sa normalité, dans ses anomalies, sous tous ses aspects (1). M. Charma repousse avec raison cette prétention, et déclare qu'il faut laisser à Hippocrate ce qui appartient à Hippocrate, à Platon ce qui appartient à Platon. Mais il lui oppose une prétention aussi exorbitante en soutenant que la science de l'aliénation mentale ne sera bien faite que lorsqu'on substituera, pour l'étude de son élément psychologique, le philosophe au médecin; comme si l'état du cerveau, dans la folie, n'était pas à considérer avant l'état moral qui en résulte. Le philosophe peut bien en constater les caractères, les phases diverses mais quant aux causes et aux terminaisons heureuses ou funestes, elles exigent une étude directe de l'organisme, tout en admettant, pour obtenir une bonne cure, l'action morale unie à la thérapeutique. La nécessité de ce double traitement n'est plus niée par personne: or, dans tout accès de folie ou de monomanie, commence-t-on par appeler un philosophe ou un prêtre? Non, on s'adresse tout d'abord à un médecin, parce qu'il faut tout d'abord s'attaquer à l'organe malade, cause de la perturbation morale. Sous ce rapport on ne saurait nier la priorité de la physiologie sur la psychologie, la préséance du médecin sur le philosophe.

Lettres philosophiques, par Charles Dollfus, 3e édition, in-18, librairie Germer-Baillière.

Lorsque ces Lettres parurent pour la première fois, en 1851, elles causèrent une certaine émotion dans le monde philosophique. C'était la libre pensée s'affirmant au milieu des préoccupations politiques, et posant résolûment la question religieuse à côté de la question sociale. On voyait un jeune esprit, tout frais éclos de l'enseignement universitaire, rejeter avec une sorte

(1) Trélat, *La folie lucide*, etc., avant-propos, p. 11.

de dégoût les croyances traditionnelles, les légendes, les dogmes, les mystères dont on l'avait nourri, et dont la réflexion lui avait démontré l'imposture, et demander à sa raison éclairée par la science une explication plus vraie de la nature et de l'homme. Ces Lettres, on le comprend, se ressentaient, pour le fond comme pour la forme, de l'impatience du jeune âge et trahissaient l'exaltation qui accompagne souvent une première expansion d'idées. Aussi leur succès, sans avoir été populaire, eut assez de retentissement pour marquer tout d'abord, à l'auteur, une place distinguée parmi les penseurs de notre époque. Si un livre de philosophie s'adresse à tous, en réalité, comme il le dit très-bien, il est fait pour un très-petit nombre, mais il deviendra par la suite le patrimoine du grand nombre : « Il faut aux idées un milieu d'aristocratie intellectuelle où elles puissent être recueillies et s'élaborer, avant que de descendre sous une forme plus accusée, mais aussi moins pure, dans l'instinct de la foule qui leur donne droit de cité dans l'histoire, et force de vie sur les générations. »

La base du système religieux de M. Dollfus est la notion de Dieu comme principe universel. Dieu se révèle, se constate dans la loi, et la théologie se fonde sur l'observation des phénomènes à l'aide desquels l'esprit peut concevoir la loi.

Si Dieu est la loi, la morale consiste à rechercher en toutes choses la loi afin de la pratiquer. La vie morale ou normale est celle où la volonté et l'être sont d'accord avec les lois qui rattachent l'individu à l'ordre universel, et le mettent en communauté avec l'absolu.

A ses yeux, l'histoire religieuse est celle de l'idéal et de son progrès dans la conscience humaine : la poursuite de l'Idéal est la recherche de la loi vivante dans l'humanité et dans la nature; la découverte graduelle de Dieu en nous et hors de nous. Il signale l'erreur de tous les cultes, consistant à placer le principe révélateur en dehors de l'homme et de la nature, et à le rattacher à un ordre miraculeux : tandis que la religion et la morale doivent se confondre dans leur objet, c'est-à-dire dans la notion et la pratique de la loi divine.

Après s'être efforcé de prouver l'identité de Dieu avec la loi, de démontrer que Dieu existe dans l'homme, M. Dollfus arrive à la distinction de la matière et de l'esprit. La matière est à la fois la limite nécessaire de toute décomposition et la condition

essentielle, indispensable de toute composition, c'est le phénomène perçu par les sens. L'esprit, c'est le phénomène perçu par l'intelligence, c'est la loi se reflétant à travers la matière dans la pensée humaine. En sorte que l'homme est fils de la matière et de l'esprit.

Son spiritualisme n'identifie pas la pensée avec le corps : « Ce n'est pas le cerveau qui pense, dit-il, ni l'œil qui voit, c'est l'âme à l'aide du cerveau et de l'œil. » Mais il n'explique pas pourquoi l'âme, substance spirituelle, ne peut se manifester sans le secours d'organes physiques.

En disant que la pensée est l'apanage de l'homme, que c'est par elle qu'il apprend à se connaître et à connaître ce qui n'est pas lui, il la confond peut-être avec la conscience, attribut de la nature humaine; car les animaux ne semblent pas en être doués, mais ils font voir évidemment qu'ils pensent dans les actes de souvenir, d'attachement, de haine, et de courage.

« La pensée est l'homme, dit-il, et l'homme a dû commencer à penser en commençant à vivre. » A moins de confondre, cette fois, la pensée avec l'instinct, il nous semble que la première pensée, chez l'homme et chez l'animal, jaillit du souvenir des premières sensations éprouvées. La connaissance ne vient qu'à la suite de l'expérience.

M. Dollfus soutient que les développements de la nature et de l'homme sortent les uns des autres et se complètent successivement, que le présent est en germe dans le passé et renferme l'avenir, que l'heure de l'avénement n'arrive qu'à la condition ou le milieu qui permettent la naissance et la vie, enfin que tout est dans tout.

On peut, en effet, soutenir que tout est dans tout substantiellement, mais on ne saurait ajouter que telle ou telle manifestation du tout soit infailliblement amenée par une précédente, que les races par exemple soient fatalement déterminées par des races antérieures, que les faits dérivent toujours de faits précédents. Les modifications géologiques, météorologiques, les cataclysmes, les changements et les mélanges fortuits, les révolutions terrestres ou sociales, transforment les climats, produisent de nouveaux types, des faits, des événements, qui n'ont point de cause antérieure; il n'y a de prédestination ni dans la nature ni dans l'homme. Le progrès n'a pas de règle absolue, et de même qu'une contrée passe d'un climat doux à un climat rigou-

reux, ainsi l'on voit des peuples déchoir au lieu de monter, des civilisations reculer au lieu d'avancer. Sans doute, le mouvement est la loi de tout ce qui vit, mais il n'implique pas un progrès continu. Les différentes nations qui occupent notre globe doivent un jour s'unir, mêler leurs intérêts, jouir des mêmes avantages matériels et moraux : ce sera l'âge mûr de l'humanité; mais si longtemps que puisse durer cette heureuse période, elle doit inévitablement aboutir à une décadence, c'est-à-dire à la vieillesse, puis à la mort; loi générale et fatale à laquelle toutes les portions de l'univers sont soumises tour à tour pour faire place à d'autres.

Traitant de la religion en général, M. Dollfus la considère comme un symbole. Il fait voir comment l'homme, à son insu, devient dans sa religion le propre objet de son culte; mais le culte disparaît avec l'illusion qui l'avait fait naître, et il ne reste de la religion que la conception pure de l'infini présent dans l'homme et dans la nature, et dont les attributs sont la vérité, l'amour, la justice. « Ce Dieu, qu'est-il besoin de le placer hors de nous, dit-il, quand nous le possédons au plus profond de notre cœur, dans notre raison affamée de vérité, dans notre conscience altérée de justice, dans toute notre âme avide de perfection? »

Puis il trace un court historique des diverses formes qu'a revêtues le sentiment religieux depuis les temps primitifs jusqu'au protestantisme, et conclut qu'elles doivent toutes faire place à une conception purement métaphysique et morale de la loi divine : « Le Dieu qui parle au fond de nos âmes, ajoute-t-il en terminant, nous commande la justice, la raison, la concorde. Nous sentons, nous savons qu'il n'est pas avec l'injustice et avec la déraison, car l'injustice et la déraison détruisent l'humanité. Nous savons qu'il est la loi toute-puissante. Les hommes qui vivent en lui, ils mourront en lui. Tout le reste est mystère. »

Vie de Socrate, par Ed. Chaignet, professeur de littérature à la faculté des lettres de Poitiers, 1 vol. in-18, librairie Didier et Cie.

Nous croyons avec l'auteur que l'œuvre accomplie par Socrate est un des plus grands faits de l'histoire des idées. Elle a donné une décisive impulsion au mouvement philosophique qui com-

mençait à se produire de son temps, et qui s'est continué jusqu'à nos jours à travers des vicissitudes diverses.

Cicéron appelle Socrate le père de la philosophie, et il entendait la philosophie, qui est à la fois la science et l'art de vivre. M. Chaignet le considère comme le précurseur du christianisme à cause de la profonde beauté morale, de l'inspiration sublime et sensée qui distingue sa doctrine. Nous croyons celle-ci bien supérieure à celle du Christ, parce qu'elle est le fruit de l'observation, de la connaissance de la nature humaine, et qu'elle propose une morale plus conforme à la raison que la morale ascétique préconisée dans l'Évangile.

Loin d'engager l'homme à s'abdiquer, à s'annuler, Socrate l'engage à s'étudier, à se connaître, à ne consulter que sa raison pour juger le bien et le vrai. Voilà la règle de la vie intellectuelle et morale. Sa méthode consiste à ramener nos opinions à des propositions claires, à les comparer à des faits simples et indéniables. Pour lui, la fin de la science est l'action, comme la fin de la philosophie est la sagesse et la vertu. De plus, le bien, identique au vrai, se confond avec l'utile, qui est sa fin. L'ordre qui règne dans la nature et dans l'organisme humain doit avoir pour but le bonheur de l'homme; et cette harmonie entre les moyens et la fin doit provenir d'une intelligence supérieure gouvernant le monde. Mais avant de reconnaître et d'honorer cette puissance, il veut qu'on obéisse aux lois que l'intelligence connaît, que la raison comprend.

M. Chaignet reproche à Socrate d'avoir confondu l'idée du bien avec celle de l'utile, ce qui l'aurait empêché de reconnaître à la première une valeur absolue et universelle. Socrate, en effet, semble avoir repoussé l'absolu en morale; il rapportait le bien à ce qui est relatif au perfectionnement de l'homme, par conséquent à ce qui est éminemment utile et pratique.

Pour lui, la philosophie s'identifie avec la vie et se résume dans ces deux préceptes : aimer les hommes et obéir à Dieu (1). Mais il trouve que c'est servir Dieu que de servir les hommes, proposition que le christianisme retournera en plaçant l'amour de Dieu avant celui des hommes, la foi au-dessus de la raison.

La science de la vie, pour Socrate, est donc un moyen de servir les hommes en leur faisant connaître le vrai bonheur, qui est

---

(1) Platon, *Apol.* 29 d : Ἀσπάζομαι ὑμᾶς, πείθειν τῷ θεῷ.

la vertu. C'est par des actes et des exemples plus que par des discours et des livres qu'on peut les convertir en leur inspirant l'amour du beau, du vrai, du bien (1). Lui-même a présenté dans sa vie entière l'idéal du vrai sage : « Jamais, dit M. Chaignet, on ne vit un rapport aussi intime, une harmonie aussi parfaite entre la vie positive et la vie intellectuelle. Socrate s'est mis tout entier, chair et sang, corps et âme, vie et mort, dans son œuvre ; il n'est pas seulement le missionnaire de la vérité : il en est le confesseur, le martyr. » Et pour le démontrer, il nous fait connaître la personnalité, le caractère et les actes de Socrate. Il raconte dans ses détails cette vie qui est une si grande leçon de sagesse, d'héroïsme et de justice : « qui est le plus beau commentaire comme le plus solide témoignage de ses doctrines philosophiques. » Il le prend à sa naissance, dans sa famille, puis raconte son éducation, ses maîtres, dépeint sa personne, son caractère, son esprit, son école, sa vie domestique et politique.

Au sujet du démon de Socrate, que M. Lélut regarde comme un phénomène d'hallucination dû à une maladie nerveuse, l'auteur pense que Socrate a été tout simplement le jouet d'une illusion, et que [chez lui comme chez tant d'autres sages, des croyances superstitieuses ont pu s'unir à la raison la plus ferme, au bon sens les plus pratique, et même au scepticisme le plus hardi. Nous croyons néanmoins que toute superstition fait tache dans la vie d'un philosophe ; elle prouve que la raison n'a pas eu sur lui cet empire sans partage qu'elle doit toujours avoir sur un esprit éclairé.

M. Chaignet termine par une très-judicieuse appréciation des causes du procès et de la condamnation de Socrate, et il conclut en ces termes : « Les passions humaines expliquent la condamnation de Socrate comme elles expliquent la Saint-Barthélemy et la Terreur. Dieu merci, elles ne la justifient pas davantage. On altérerait profondément la moralité de l'histoire si, en montrant les causes qui expliquent les plus odieux événements de ses annales, on croyait les avoir justifiées et glorifiées. Une seule chose apaisera la sévérité de la postérité sur le crime des Athéniens, et c'est précisément celle dont on veut nous faire douter : ils ont tué Socrate, mais ils l'ont pleuré ; le repentir qui les condamne

(1) Xénophon, *Mém.* IV, c. 4.

en même temps les absout, leurs larmes sont leur seule justification. »

Le règne du canon, par Chambouvet, brochure in-8°, librairie internationale.

C'est un énergique réquisitoire contre la guerre, et un éloquent plaidoyer pour la paix. L'auteur, épouvanté des maux sans nombre causés dans tous les temps par la guerre, sans aucune compensation en résultats utiles à l'humanité, s'efforce de prouver qu'elle n'est le plus souvent qu'un expédient barbare réprouvé par ceux qui la commandent, et par ceux mêmes qui la font. Nous croyons, cependant, qu'il prêche des convertis, car son œuvre toute philosophique s'adresse plus au monde lettré qu'aux classes ignorantes, à celles surtout qui auraient besoin d'être prêchées, car l'esprit militaire ou le chauvinisme y est encore en faveur. Le souvenir des guerres de l'Empire, le prestige de l'uniforme, la gloriole attachée à la supériorité de la force physique et de l'adresse, tout cela séduit malheureusement les esprits qui par ignorance, bien plus que par cruauté, s'imaginent que les peuples n'ont pas d'autre moyen pour vider leurs différends que le fer et la poudre,

Il en est qui, pleins d'ardeur pour les aventures et les combats, aiment la guerre pour la guerre, comme on aime la chasse pour la chasse. La vue du sang, loin de leur inspirer de la répugnance, les met en goût, les provoque. De là ce courage, ce sang-froid, cette impassibilité, qui font les grands capitaines et aussi les grands despotes : car si l'on expose bravement sa propre vie, on fait aussi très-bon marché de la vie des autres.

M. Chambouvet attribue trois causes à la guerre : l'égoïsme, l'ignorance et la cruauté.

L'égoïste ambitieux cherche dans la guerre des moyens d'avancement, de considération et de fortune ; il est sollicité d'ailleurs par l'égoïsme national, cause de tant de luttes sanglantes pour des questions de limitation de frontière ou d'influence politique ; de là cette émulation d'armements et d'inventions destructives qui, pour abréger les combats, les rendent encore plus meurtriers.

L'histoire de l'humanité, c'est surtout l'histoire de la guerre. Les récits de combats, de massacres, de victoires et de défaites, voilà ce qu'on enseigne à la jeunesse pour entretenir son patriotisme, en attirant son admiration sur les exploits sanguinaires de ses aïeux. N'a-t-on pas mieux à lui enseigner? « Travaillons, s'écrie l'auteur, à ce que l'histoire ait à raconter autre chose que les intrigues des habiles et les conquêtes des violents; et soulevons-nous jusqu'à cette indignation à laquelle rien ne résiste. »

Il démontre que les massacres humains n'ont jamais eu de nobles résultats, et que la main qui détruit édifie rarement. Il a fait ce calcul, que la guerre en Europe, de 1791 à 1814 a moissonné 17 millions d'hommes, ce qui fait 2,000 par jour. Jamais les chiffres n'ont été plus éloquents, et leur argumentation est sans réplique.

Le dernier mot de M. Chambouvet est un appel aux mères. » Instruisez-vous, dit-il, des horreurs qui se passent sur les champs de bataille, afin que votre iudignation soit si vive que, lorsqu'on viendra vous demander vos enfants pour les envoyer à la guerre, vous répondiez : « Ces enfants sont à nous : vous n'y toucherez « pas, Dieu nous les a confiés : le dépôt en est sacré. Durant « vingt années, nous leur avons prodigué nos soins et notre « amour, nous leur avons appris à être sages et vertueux, à ai- « mer le Dieu qui fertilise nos champs : nous ne pouvons pas « consentir à ce qu'ils deviennent homicides en donnant la mort à « d'autres hommes. »

Des dogmes et de leurs progrès dans les premiers âges du monde, études philosophiques et historiques, par Désiré Robineau, brochure in-8°, imprimerie Poinet, à Louhans.

Cette petite brochure est comme le canevas d'un grand ouvrage que pourrait inspirer le sujet important qu'ille indique. L'auteur, se renfermant dans les temps primitifs, est déjà arrivé aux conclusions suivantes, qui forment un véritable programme en sept articles :

1° L'idée de Dieu s'épure peu à peu. De matérielle elle devient lentement immatérielle.

2° Ces progrès sont marqués par la succession des dogmes.

3° Les dogmes deviennent de plus en plus précis.

4° Leur vie, semblable à celle d'un être organisé, se compose de différentes phases : I. Ils sont à l'état d'inventions poétiques différentes et multiples. II. Ils se formulent. III. Leur autorité croît par la lutte contre les anciens dogmes. IV. Ils tombent à l'état de symbole. V. Ils périssent dans la lutte contre d'autres dogmes plus immatériels et plus précis.

5° Même les dogmes les plus grossiers renferment des marques de la véritable idée de Dieu et de la spiritualité de l'âme humaine.

7 La chute des religions est un progrès de la religion.

LIVRES NOUVEAUX.

Mémoires d'un idéaliste (entre deux révolutions, 1830-1848), in-18, Genève et Bâle, librairie H. George.

Les derniers jours d'un philosophe, entretiens sur la nature, les sciences, les métamorphoses de la terre et du ciel, l'humanité, l'âme et la vie éternelle; ouvrage traduit de sir Humphry Davy, et accompagné d'une préface et de notes, par Camille Flammarion, in-18, librairie accadémique de Didier.

Etudes de théodicée, par J.-B. Tissandier, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Douai, in-8°, librairie philosophique de Ladrange.

L'art et la vie, de Stendhal, 1 vol. in-8°, librairie Germer Baillière.

Variétés orientales, historiques, géographiques, scientifiques, bibliographiques et littéraires, par Léon de Rosny, in-8°, librairie Maisonneuve.

Economie politique populaire, par H. Baudrillart, de l'Institut, in-18, librairie Hachette.

I precursori del razionalismo moderno fino a Lutero. Saggio del prof. Cav. Pietro Balan. in-8°, Parma tip. Fiaccadori.

Filosofia della storia della filosofia, del professore R. Escalona, in-8, Napoli, tip. Gaetano Nobile.

Caietani Sanseverino philosophia cristiana in compendium redacta 2 vol. in-8, Napoli, tip. Vin. Manfredi.

Melanges : Philosophie morale et morale religieuse, études littéraires e notices biographiques, fragments inédits et pensées, par A. Vinet, in-8°, librairie Meyrueis.

La Liberté religieuse, par Ed. Laboulaye, in-18, 4e édition, librairie Charpentier.

La peine de mort, par Jules Simon, in-18, Bordeaux, imp. Gounouilhou.

La libre pensée, par C. Sorgel, broch. in-8°, Lyon, impr. Regard.

La Schmita, conférence historique sur la clef de l'Evangile demandée à la Bible, par Ch. Ruelle, auteur de la *Science populaire de Claudius*, etc., in-8°, chez tous les libraires.

L'induction : essai sur les principes, les procédés, la valeur et la portée de la méthode expérimentale, par A. Biéchy, professeur de philosophie au lycée d'Angers, in-8°, librairie Delagrave.

La nature et la grâce, par l'abbé Pauvert in-18, Poitiers, librairie, Oudin; Paris, librairie Bray,

De l'influence sociale des conciles, par Albert du Boys, ancien magistrat in-8°, librairie Albanel.

La guerre et l'humanité au XIXe siècle, par Léonce de Cazenove, grand in-8°, librairie A. de Vresse.

La vie, différentes manières de la concevoir et de l'expliquer, par le Dr Debrou, in-18, Orléans, librairie Herluison.

Histoire de l'imagerie populaire, par Champfleury, in-18, librairie Dentu.

Les pères et les enfants au XIXe siècle, par Ernest Legouvé, 2 vol., librairie Hetzel.

Le Gorgias de Platon, traduction française, par Fr. Thurot, in-12, librairie Hachette.

Pascal. Réflexions sur ses *Pensées*, par J. Tissot, correspondant de l'Institut, in-8°, librairie Delagrave.

Questions philosophiques, sociales et politiques, traitées d'après les principes de la physiologie du cerveau, par J.-L.-A. Fossati, Dr-médecin, in-8°, librairie Amyot.

L'égalité, par le comte Agenor de Gasparin, in-18, librairie Lévy.

Rénovation de la femme, par Mme Françoise de la Coste, in-18, librairie Lacroix.

Sokrates. Ein versuch uber ihn nach den Guellen, in-8, Dietrich, Goettingen.

Conférences sur la théorie darwinienne : De la transformation des espèces et de l'apparition du monde organique; application de cette théorie à l'homme; ses rapports avec la doctrine du progrès et avec la philosophie matérialiste du passé et du présent. Traduit de l'allemand d'après la seconde édition, par Aug. Jacquot, librairie Reinwald.

Etudes biologiques, les phénomènes physiques de la vie, par M. Gavarret, prof. à la Faculté de médecine, 1 vol. in-18, librairie Victor Masson. 1869.

Origine de l'homme et des sociétés, par Clémence Roger, 1 vol. in-8°, librairie Masson et Guillaumin.

MÉLANGES

Philosophie des bardes. — La *Revue archéologique* a récemment publié un article fort intéressant de M. Henri Martin sur les *mystères des bardes dans l'île de Bretagne*. L'illustre historien de la France, en nous envoyant cet article tiré à part, nous écrit : « Je tenais beaucoup à ce que vous pussiez avoir connaissance des quelques documents que j'ai cités entre beaucoup d'autres sur lesquels je reviendrai plus tard. Il y a là une double question : 1° la valeur intrinsèque de ces documents au point de vue philosophique; 2° leur origine. Leur esprit d'individualisme très-énergique est, dans mon sentiment, l'esprit celtique de tous les temps. Je pense que ce sont des traditions orales anciennes, conservées par les bardes, et qui ont fini par être écrites à diverses époques du moyen âge, probablement du xiii° au xv° siècle. Les éléments chrétiens qui s'y combinent avec les druidiques me paraissent principalement origénistes. »

Voici ce qu'il dit des *Triades* :

« Les Triades débutent par des axiomes d'une théodicée originale et particulière, entremêlés de maximes dont le fond se retrouve dans l'enseignement chrétien; mais à partir de la Triade XII jusqu'à la XLV°, tout le reste de la pièce traduite par M. Pictet est l'exposé d'un système de la destinée humaine, fondé sur une série ascendante d'existences, et, suivant le bon ou le mauvais usage du libre arbitre, aboutissant, plus tôt ou plus tard pour chacun, de la transmigration des âmes à l'immortalité, ou, en d'autres termes, d'une série d'épreuves à une vie d'activité éternellement heureuse, où l'on ne connaît plus la douleur ni le péché. » Il ajoute que ce système d'un caractère original et antique a des parentés dans l'Égypte et dans l'Inde pour ce qui regarde la série des existences, et dans la Bactriane mazdéenne pour l'extrême énergie du libre arbitre, et que dans le christianisme il n'y a de points de contact qu'avec l'école d'Alexandrie, avec la savante école orientale des Clément et des Origène.

Nous citerons le dialogue suivant entre un barde et son initié :

« **Question.** — Je te prie, qui es-tu? Et dis-moi ton histoire.

« **Réponse.** — Je suis homme en vertu du vouloir de Dieu, et l'effet nécessaire de ce vouloir, car ce que Dieu veut doit être.

« Q. — D'où viens-tu? et quel est ton commencement?

« R. — Je viens du Grand Monde et j'ai mon commencement dans l'*Abîme*.

« Q. — Où est-tu maintenant? et comment es-tu venu où tu es?

« R. — Je suis dans le Petit Monde, où je suis venu après avoir erré dans le cercle de la transmigration, et maintenant je suis homme à l'extrémité et aux limites (de ce cercle).

« Q. — Qui étais-tu avant de devenir homme dans le cercle de la transmigration?

« R. — J'ai été dans l'Abime, le moindre possible qui fût capable de vie, et le plus près possible de l'entière mort, et j'ai passé dans toute forme et par toute forme, capable de corps et de vie, jusqu'à l'état d'homme, à travers le cercle de la transmigration, où ma condition a été sévère et dure pendant les siècles des siècles, depuis que, dans l'Abime, je me suis séparé de la Mort, par le don de Dieu et sa grande munificence et son amour sans limite et sans fin.

« Q. — Par combien de formes as-tu passé, et que t'est-il arrivé?

» R. — Par toute forme capable de vie, dans l'eau, sur la terre et dans l'air. Et là me sont advenus toute sévérité et toute peine et tout mal et toute *souffrance*, et peu y eut-il (pour moi) de bien et de *félicité*, avant que je devinsse homme.

« Q. — Tu as dit que c'était en vertu de l'amour de Dieu que tu avais vu et expérimenté tout ceci ; dis-moi comment ceci peut avoir eu lieu par l'amour de Dieu, avec tant de signes apparents d'abandon (de Dieu), tandis que tu errais dans le cercle de la transmigration?

« R. — La Félicité ne peut (être obtenue) sans voir et connaître toute chose, et l'on ne peut voir et connaître toute chose sans souffrir toute chose. Et ne peut (exister) amour plein ni parfait, sans que procèdent de lui les choses nécessaires pour conduire à la connaissance qui produit la félicité, parce que la félicité ne peut être sans la complète connaissance de toute forme d'existence, et de tout mal et de tout bien, et de toute opération et puissance, et de toute condition de mal et de bien. Et cette connaissance ne peut (être obtenue) sans l'expérience de toute forme de vie, de toute incidence, de toute souffrance, de tout mal et de tout bien, en sorte qu'ils puissent être distingués l'un et l'autre. Tout ceci est nécessaire avant que puisse être la félicité, et il y

a nécessité de tout ceci avant que puisse être le parfait amour de Dieu, et il doit y avoir parfait amour de Dieu avant que puisse être la félicité.

« Q. — Pourquoi les choses que tu as mentionnées sont-elles nécessaires avant que puisse être la félicité ?

« R. — Parce que la félicité ne peut être, sans qu'aient été vaincus le Mal et la Mort et toute opposition et *Cythraul*; et ils ne peuvent être vaincus sans qu'aient été connus leur espèce, leur nature, leur puissance, leurs opérations, leur lieu et leur temps, et toutes les formes et sortes d'existence, de manière à ce que tout ce qui les concerne puisse être connu et qu'ils puissent être repoussés, et que, partout où ils sont, ils puissent être contrariés, combattus et surmontés, et que nous puissions être délivrés d'eux et soustraits à leur action. Et, où il y a cette parfaite connaissance, il y a parfaite liberté, et le mal et la mort ne peuvent être repoussés et surmontés que là où est parfaite liberté; et la félicité ne peut être qu'avec Dieu en parfaite liberté; et c'est dans la parfaite liberté qu'existe le cercle de la félicité.

« Q. — Comment la parfaite connaissance ne peut-elle être obtenue sans avoir passé par toute forme de vie dans la transmigration?

« R. — Par cette raison : qu'il n'y a point deux formes semblables, et qu'en chaque forme est une fonction, une souffrance, une science, une intelligence, une félicité, une opération et une impulsion dont la complète similitude ne se peut rencontrer dans aucune autre existence. Et, comme il y a une science spéciale dans chaque forme d'existence, qui ne peut se rencontrer dans une autre, il est nécessaire que nous passions par toutes les formes d'existence, avant que nous puissions acquérir toutes formes et espèces de sciences et de connaissances, et par conséquent repousser tout mal et nous attacher à toute félicité.

« Q. — Combien y a-t-il de formes d'existence, et quel en est le but?

« R. — Autant que Dieu l'a vu nécessaire quant à l'investigation et à la science de toute espèce et qualité dans le bien et le mal, afin qu'il ne puisse rien y avoir, capable d'être connu et conçu de Dieu, qui n'ait été expérimenté et par conséquent connu ; et en quelque chose que puisse être une connaissance de bien et de mal et des conditions de vie et de mort, là est une forme d'existence qui correspond à l'obtention de la science requise. Donc, le nombre des genres et des modes de formes d'existences est la somme de celles qui ont pu concevoir et connaître en vue de parfaite bonté, science et félicité. Et Dieu a voulu que tout être vivant et animé passât par toutes formes et espèces d'existences douées de vie, pour qu'à la fin tout être vivant et animé pût avoir parfaite science, vie et félicité; et tout ceci (procède) du parfait

amour de Dieu, qu'en vertu de sa nature divine, il a dû manifester envers l'homme et envers tout être vivant.

« Q. — Juges-tu que tout être vivant doive parvenir à la fin au cercle de la félicité?

« R. — C'est ma croyance, parce que rien de moins ne peut résulter de l'amour infini de Dieu ; Dieu étant capable de créer, sachant la manière de créer, et continuellement voulant créer toute chose qui peut penser et faire effort pour l'amour de soi-même et par le désir de tout être vivant de lutter contre le mal et la mort.

« Q. — Quand arrivera cette condition à tout être vivant, et de quelle manière finira la vie de Transmigration?

« R. — Tout être vivant et animé parcourra le Cercle de la Transmigration depuis le fond de l'Abime, c'est-à-dire depuis le plus bas degré de toute existence douée de vie, et il ira et montera depuis l'Abime, de plus haut en plus haut, dans l'ordre et sur l'échelle de la vie, jusqu'à ce qu'il devienne homme ; et alors peut finir (pour lui) la Transmigration, il s'unit au Bien. — Et, à la mort, il peut aller au Cercle de Félicité; et la Transmigration de Nécessité finira (pour lui) pour toujours, et, après ceci, il n'y aura plus (pour lui) de migration par toute forme d'existence, sinon en vertu de liberté et de choix en pleine union avec la Félicité, en vue de nouvelle expérience et de nouvelles recherches de la science. Et ceci subsistera pour toujours comme transformation et rénovation de félicité, afin qu'on ne tombe pas dans le *vide infini*, et de là dans la Transmigration, parce que Dieu seul peut endurer et parcourir le cercle du vide infini. — Par ceci, on voit qu'il n'y a point de félicité sans pleine possession de soi-même et sans renouvellement de choix d'expérience et de science, parce que c'est dans la science que consistent la vie et la félicité.

« Q. — Tout homme peut-il, quand il meurt, monter au cercle de Félicité c'est-à-dire au Ciel?

« R. — Nul ne peut, à la mort, monter à la Félicité, s'il ne s'est attaché durant la vie, quand il était homme, au bien et à la piété, et à tout acte de sagesse et de justice et d'amour. Et lorsque ces qualités l'emportent sur leurs contraires, à savoir : folie, injustice et dureté et tout mal et impiété, l'homme, quand il meurt, va dans la Félicité, c'est-à-dire dans le Ciel, et de là il ne retombera plus dans la Transmigration, parce que le bien a surmonté le mal de toute sorte, et que la vie a surmonté la mort avec victoire sur elle pour toujours. Et il montera de plus près en plus près de la félicité parfaite, jusqu'à ce qu'il soit à l'extrême limite, et là il demeurera pour toujours et éternellement. Mais l'homme qui ne s'attache pas ainsi à ce qui est divin, retombe dans la transmigration, jusqu'à une forme qui lui ressemble, et

à une espèce d'existence de même état moral que lui, et de là, il transmigrera peu à peu à la condition d'homme comme auparavant. Et alors, selon qu'il s'attachera au divin ou au contraire du divin, il brillera dans la Félicité ou tombera dans la Transmigration quand il mourra. Et ainsi retombera-t-il toujours jusqu'à ce qu'il recherche le divin et s'y attache, et alors finira pour lui la Transmigration de nécessité et toute souffrance de nécessité de Mal et de Mort.

*

La morale et les dogmes chrétiens. — Dans un des derniers numéros de la *Revue des Deux-Mondes,* M. P. Janet a présenté des considérations qui nous paraissent fort justes sur les dogmes chrétiens jugés au point de vue moral. En voici un extrait :

« Ce qui fait que tant d'esprits sans aucune prévention hostile contre le christianisme, et même animés pour cette grande religion de cet amour respectueux qu'on a pour la foi de sa famille, et la foi de son enfance, résistent cependant et résistent invinciblement au dogme chrétien, c'est qu'ils croient avoir dans leur âme une idée de justice supérieure à celle qu'on leur propose. Une morale qui rend les enfants responsables des fautes de leurs pères est une morale qu'on peut proprement appeler *barbare* ; une théologie qui encore aujourd'hui considère les Juifs comme responsables du péché de leurs ancêtres, une théologie qui enseigne un Dieu poursuivant les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, est une théologie *barbare* dont l'atrocité primitive est recouverte par des prodiges qui plus tard ont fleuri sur cette racine amère. Le dogme, si enivrant pour l'imagination et pour la sensibilité, d'un Dieu mort pour les hommes, a attiré à lui toute la pensée et toute la foi ; l'on a oublié que ce *miracle d'amour* n'était possible que par un *miracle de cruauté.*

« Si l'on dit qu'il y a une justice pour Dieu, autre que pour les hommes, on ruine par la base les principes de toute croyance soit morale soit philosophique, car qui m'assurera qu'il n'y a pas aussi une vérité pour Dieu et une vérité pour les hommes? là est la racine d'un scepticisme irrémédiable. J'admets une justice surhumaine, c'est-à-dire une justice plus juste que la mienne et qui pèse dans des balances infiniment délicates ce que je ne puis peser qu'en des balances grossières ; une justice qui se confond avec la miséricorde et qui ne fait pas payer aux hommes le péché d'être nés.

Mais quant à cette justice qui punit les innocents pour les coupables et qui déclare coupable celui qui n'a pas encore agi, c'est la *vendetta barbare,* ce n'est pas la justice des hommes éclairés. Elle n'est pas au-dessus de mon idée de justice, elle est au-dessous. Sur ce point, soyez en sûr, nous avons aussi une foi, une foi aussi ferme que la vôtre. Ce n'est pas pour des raisons de critique plus ou moins contestées entre les savants, c'est pour des raisons morales, c'est par respect pour le saint nom de la Divinité que nous nous refusons à cette théologie. Nous aurions honte d'imputer à Dieu ce dont nous aurions des remords, nous, si, comme législateurs humains, nous avions porté une pareille loi.

« La première condition d'une religion vraie, c'est l'accord avec la conscience morale; sur ce point nous sommes et nous devons être inflexibles. Il n'y a pas de miracle qui me force à déclarer juste ce qui ne l'est pas, car je ne puis me défier du témoignage de mes sens, et l'on ne réussira jamais à me prouver que l'*extraordinaire* soit le *miraculeux*; mais je ne puis me défier du témoignage de ma conscience morale sans tout mettre en question. Bossuet dit quelque part, avec cette candeur de foi qu'on ne saurait trop admirer : « Nous avons tous dans le cœur l'impression naturelle de cette justice qui punit le père sur les enfants. » Que ceux qui ont cette impression naturelle dans le cœur se tiennent pour satisfaits de cette belle théologie, nous n'y trouvons rien à redire; mais ceux qui trouveut dans leur cœur une impression naturelle absolument contraire à celle-là ont le droit de préférer les « faibles lumières » de la philosophie aux trompeuses clartés qu'on leur propose de si haut.

« Est-ce à dire que nous méconnaissons la grandeur de la beauté de la théologie chrétienne et que nous ne voyons dans ses dogmes et dans ses rites que des fictions arbitraires et des superstitions ridicules? Non sans doute; mais ses dogmes et ses cérémonies ne sont pour nous que de grands symboles dont la valeur est précisément dans les vérités métaphysiques que ces cérémonies expriment et que ces dogmes recouvrent. »

*

La vraie méthode philosophique : — Un nouveau journal philosophique vient de paraître en Italie sous ce titre : *La Voce del*

popolo; nous en tirons l'article suivant de M. Vincenzo Meli : « En se perdant dans les hypothèses et dans les abstractions, les philosophes métaphysiciens en sont arrivés à rendre vague la plus belle des sciences, la science de l'*homme antérieur*. Les uns, en s'efforçant de résoudre des problèmes insolubles, au lieu d'étudier les effets et l'histoire, sont parvenus à tout idéaliser et à faire tourner la science dans le cercle éternel de l'hypothèse; les autres, en voulant définir l'*essence* de l'âme, du monde et de Dieu, ont, au contraire, réussi à obscurcir les thèses qu'ils cherchaient à rendre démontrables et qui, du reste, ne sont susceptibles d'aucune solution. La lutte incessante des deux écoles, le matérialisme et le spiritualisme, a partagé la philosophie en deux camps, et a entretenu le feu de la discorde et de la division; cette lutte, qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours, a malheureusement trop entravé les progrès de la science.

« Mais on arriverait à de tout autres conséquences en suivant la *méthode historique positive*.

« Elle consiste à éliminer l'hypothèse, l'abstraction, l'*à priori*, pour ne s'appuyer que sur les faits constatés par la raison et par l'expérience. Les sciences qui, les premières, ont rempli ces conditions, c'est-à-dire qui ont secoué le joug de la métaphysique pour suivre la méthode historique, sont parvenues à former un corps homogène, et à marcher, chacune dans la sphère qui lui est propre, dans la voie de la vérité et du progrès réel.

Pour confirmer notre dire, jetons sur quelques-unes d'entre elles un coup d'œil rapide.

Si nous examinons celles des sciences naturelles qui, à leur naissance, avaient avec la philosophie des destinées communes, puisqu'elles en faisaient partie intégrante, nous arriverons à savoir comment elles sont sorties d'une situation incertaine et vague, en secouant le joug funeste de la scolastique, comment de l'alchimie et de l'astrologie *l'expérimentalisme* créa la chimie et les sciences astronomiques.

Au moyen âge, les sciences naturelles se traînaient dans l'ornière de la métaphysique ; ceux qui les cultivaient ne connaissaient pas d'autre procédé que de chercher à déterminer la nature intime des choses. Ils avaient donné, en imagination, un esprit froid et chaud, et même une *troisième essence* aux astres, à la terre, à l'eau, aux plantes. Ces *esprits* et ces *essences* constituaient à leurs yeux la raison et la cause de tous les phénomènes naturels. De

cette manière, les esprits s'égaraient dans un monde fantastique et n'atteignaient aucun but après un inutile déploiement de forces.

Un beau jour, comme l'a dit une forte intelligence de notre siècle, le monde fut comme renversé. La poésie et l'art, qui avaient tout fait pour l'éducation de l'esprit humain, tombèrent en Italie dans une rapide décadence. La vieille philosophie parut oubliée, la fécondité des systèmes sembla cesser tout d'un trait. De toutes parts, on se mit à interroger le fait lui-même et à s'appuyer sur l'expérience. Ainsi procédait Bacon, ainsi procédaient tous les savants de l'Europe; mais la voie magistrale n'était pas encore suffisamment tracée. Enfin vint Galilée qui, s'il nous est permis d'employer une comparaison un peu trop vulgaire, prit le char des sciences naturelles, le plaça sur des roues et lui imprima un mouvement à si grande vitesse, qu'il ne s'est pas arrêté et qu'il ne s'arrêtera peut-être jamais plus.

Galilée accomplit dans l'esprit humain une vaste révolution, et, pour nous servir du langage des nouveaux philosophes, avec lui les sciences naturelles sortirent pour toujours de la période métaphysique, et entrèrent dans une troisième et unique période, la *période positive*.

La grande révolution effectuée par le génie de Galilée détermina le progrès de ces sciences en les dégageant complétement des liens métaphysiques. A tous ceux qui étaient initiés au système de la vérité certaine et réelle, l'illustre savant disait : « *Observez et expérimentez*. Lorsque vous avez trouvé une vérité, ne vous inquiétez pas des autres ; mais examinez-la dans ses rapports avec la nature, assemblez, s'il le faut, mille preuves de manière à démontrer qu'elle est invariablement vraie; alors vous aurez obtenu un résultat. Ne vous obstinez pas à pénétrer l'essence, la cause première de cette vérité, vous ne rencontreriez que brouillard et qu'incertitude. » C'est en procédant de la sorte qu'il établit sur le campanile de Pise les lois de la chute des corps, et qu'en fixant le double mouvement de la terre, il expliqua avec Newton la loi immuable en vertu de laquelle tous les corps s'attirent en raison inverse du carré des distances.

Et, pendant ce temps, qu'advenait-il de la philosophie ? Après avoir reçu l'adieu des sciences naturelles, elle fut impuissante à reprendre le rang qu'elle occupait. En effet, si les philosophes persistent, comme ils le font encore aujourd'hui, à vouloir trou-

ver la cause première de toute chose, ils ne rencontreront, selon le mot de Galilée, que brouillard et incertitude.

Or, une révolution semblable pourrait s'opérer dans les sciences morales, à la condition pour les moralistes de s'éloigner des chemins battus, de ne tenir aucun compte des hypothèses et des abstractions, seul moyen de faire faire à la philosophie le grand pas que jusqu'à présent elle s'est en vain efforcée de franchir.

En renonçant à l'absolu, en étudiant seulement les faits, les lois sociales et morales, en comparant patiemment les inductions de la psychologie avec les enseignements de l'histoire, nous retrouverons par l'étude les lois historiques, les lois de l'esprit humain; car la philosophie positive, comme le dit l'honorable Villari, n'étudie plus un homme abstrait hors du temps et de l'espace, composé uniquement de pures catégories et de formes imaginaires, mais un homme vivant et réel, variable de mille manières, agité par mille passions, limité dans son existence, et plein d'aspirations vers le beau, le juste et le vrai.

*

LE CONGRÈS PHILOSOPHIQUE DE PRAGUE. — Nous empruntons à la *Libre Conscience* l'article suivant de M. Herrenschneider :

Le 26 septembre de l'année dernière, s'est réuni sous la présidence du baronnet de Léonhardi, professeur de philosophie à l'université de Prague, un congrès philosophique, composé de 55 membres et de 150 adhérents de cette ville et de divers pays. Ce congrès est une manifestation importante de la pensée contemporaine, par l'esprit indépendant et progressif qui y a régné, par le succès incontestable qui l'a couronné et par les hautes conséquences qu'il peut entraîner sur la direction religieuse et philosophique de l'Allemagne. Conçu et réalisé par les soins de M. de Léonhardi, un des disciples éminents et convaincus de Krause, avec le concours non-seulement de philosophes de profession, mais aussi de penseurs de tout état et de toute condition, il a eu pour résultat de produire un accord sympathique entre tous les assistants sur les principaux points de la philosophie, de la science et de la religion naturelle.

Grâce à la liberté de penser qui règne en Allemagne non-seulement dans les lois et les mœurs, comme en France, mais aussi aux universités où un programme étroit et arriéré ne lie pas le haut enseignement à un spiritualisme défectueux, et par cela même plein de périls, grâce à cette indépendance, les professeurs universitaires y ont la faculté d'obéir

à l'élan légitime de leur pensée, de renouveler les vieux systèmes, d'enseigner des nouveautés et de les propager par la presse, par les associations et par les congrès, sans risquer de tomber sous la griffe des intrigues cléricales, et sous la férule du grand maître de l'université et de son conseil. C'est par cette heureuse organisation de l'enseignement supérieur qui respecte l'initiative du professorat, que la philosophie s'est transformée dans ces derniers temps chez nos voisins, qu'elle s'est dégagée de l'empire funeste que l'hégélianisme avait fait peser sur elle pendant une longue période d'années, et que nous y voyons aujourd'hui surgir, par l'influence des Hebrart, des Baader, des Gunther, des Krause et de leurs nombreux disciples, une nouvelle ère philosophique, pleine de foi, d'ardeur et de dévouement.

L'école de Krause vient donc de faire, sous la conduite intelligente de M. de Léonhardi, un grand pas dans cette lutte généreuse de l'esprit humain. Occupant un rang élevé dans l'estime de ses collègues et de ses concitoyens, ce professeur éminent a pu mener à bonne fin son projet d'enténte dans l'ordre de la pensée, et poser des bases sérieuses pour l'action plus générale et plus puissante de la philosophie sur les destinées morales et religieuses de son pays. Sa conception du projet remonte à une assemblée de philosophes de l'école de Fichte et de Krause qui eut lieu à Gotha en 1847, mais qui est restée sans aucun résultat, faute de programme arrêté d'avance qui imprimât une direction déterminée à ses délibérations et conduisît à une conclusion théorique et pratique. C'est qu'en effet il faut pour le succès de toute entreprise, en philosophie, en religion, comme en autre chose, un but précis et des principes arrêtés. Voilà ce que comprit M. de Léonhardi, et ce qu'il mit sagement en pratique, en faisant accompagner sa convocation d'un plan de discussion en 39 articles. Son projet ne réussit cependant pas de suite, car il avait tout préparé pour réunir son congrès en 1866, lorsque éclata la guerre de Sadowa, qui en entrava forcément la réalisation.

Enfin c'est l'année dernière que notre zélé philosophe parvint à ses fins, non encore sans peine et sans quelques mécomptes, parmi lesquels il faut en citer un, qui peut-être a été plus utile que contraire : l'absence des membres les plus marquants des écoles de Hégel, de Gunther, de Schelling, de Baader et de ceux des philosophes et des théologiens qui prétendent concilier les divers systèmes entre eux. Tous ces philosophes avaient d'abord promis leur concours, et puis peu à peu ils se dédirent pour un motif ou pour un autre, dont le principal pourrait bien être la prépondérance que dans cette solennité allaient prendre les disciples de Krause. Cependant c'était là une fausse crainte, ceux-ci ne formaient pas même un tiers de l'assemblée ; il y en avait davantage de Hébrart, dont la doctrine est très-répandue en Autriche, puis le reste était composé d'amateurs, hommes et femmes, distingués par leur talent et leur savoir. Réduits à ce petit nombre d'éléments divers, le congrès

devint bientôt une réunion d'amis, tous animés de la meilleure volonté; renonçant d'un commun accord à défendre leur système personnel et se plaçant sur le terrain scientifique, ils se rapprochèrent dans un commun esprit de recherche, d'union en Dieu et d'amour de l'humanité.

Le programme des 39 articles que l'on discutait dans les séances du congrès pendant huit jours consécutifs, se rapportait à la science de l'homme, à la philosophie de l'histoire, à la science sociale et à celle des principes premiers; et bien que ce programme fût tiré en grande partie de la doctrine de Krause et développé par ses disciples, les idées émises reçurent de nombreuses adhésions des membres du congrès, et notamment des disciples mêmes de Hébrart. Les principaux orateurs étaient : le professeur Rœder, de Heidelberg, qui a consacré trois discours à l'idée du droit, à l'application du système pénitencier à l'amélioration des coupables, et à l'emploi du système cellulaire; le conseiller d'État Schliephacke, de Heidelberg, qui dans trois conférences s'est étendu sur la partie analytique ou *regressive* du système de Krause, sur l'idée de l'esprit puisée dans les faits de conscience, et sur l'idéal dans l'art; et le docteur Hochfeld, de Dresde, qui, de son côté, a traité, à trois reprises différentes, de la nécessité où l'on se trouve, pour se créer un rationalisme vrai et positif, de s'élever par des recherches philosophiques rigoureuses à la connaissance de Dieu comme être personnel, origine de l'existence et du savoir, créateur actif, conservateur et providence du monde.

Les principes exposés par ces trois savants éminents, bien qu'appartenant au système de Krause, ont donc reçu l'accueil unanime des membres du congrès, et l'on s'est quitté après une semaine de labeur assidu avec la satisfaction de posséder un accord parfait sur les principes fondamentaux de la science, dont la notion de Dieu est, comme principe premier des connaissances humaines, la base primordiale. Le rendez-vous prochain du congrès a été fixé à Franckfort-sur-le-Mein.

Reste à savoir si, en effet, les principes qui ont été acclamés sont véritablement inattaquables, et si les savants promoteurs de cette association parviendront à maintenir et à développer l'esprit religieux nouveau, qui est leur but, par des institutions plus stables et plus efficaces que des congrès. L'établissement d'une véritable église philosophique serait évidemment un grand exemple et un grand bienfait pour l'avenir de la société moderne, n'importe dans quel pays il fût donné, et la patrie de la grande réforme serait certainement digne de montrer de nouveau au monde le chemin du progrès de la pensée.

PHILOSOPHIE INDIENNE. — Le dernier volume des mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques contient une étude de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur la *Bhâgâvad-Guitâ,* épisode d'une épopée indienne, la *Mahâbhârata,* laquelle a pour objet l'histoire de la lutte de deux maisons qui se disputent l'empire. L'auteur du mémoire entreprend d'examiner et d'apprécier ce fragment sous le double rapport philosophique et littéraire. Au premier de ces deux points de vue, M. Barthélemy Saint-Hilaire considère la Bhâgâvad-Guitâ comme une doctrine dépourvue d'originalité et qui n'a pas toujours reproduit assez fidèlement les idées qu'elle empruntait. Cette doctrine est celle du mysticime indien, que M. Saint-Hilaire entreprend de caractériser en quelques mots en la définissant : « l'effort intérieur et mystérieux de l'âme, qui, sans l'intermédiaire des sens, ni même des idées et de la raison, essaye de s'élever directement au principe même des choses et de s'unir à lui en s'y absorbant dès cette vie. » Toutefois, M. B. Saint-Hilaire estime que le mysticime de la Bhâgâvad-Guitâ est relativement très-modéré, et qu'il s'arrête devant des excès où d'autres n'ont pas craint de se précipiter. Passant ensuite à l'examen de la cosmologie et de la théodicée contenues dans la Bhâgâvad-Guitâ, il les juge peu acceptables ; mais, en revanche, la théorie morale de l'abnégation et du renoncement lui paraît se renfermer dans des bornes assez sages. Au point de vue littéraire, M. Barthélemy Saint-Hilaire regarde la Bhâgâvad-Guitâ comme « un épisode démesuré dans un poëme qui est lui-même sans mesure. » Dans le jugement qu'il en porte, il se trouve conduit à comparer quelques passages de ce poëme épisodique avec des passages plus ou moins analogues de l'*Iliade*, tels que, par exemple, au chant sixième, la rencontre de Diomède et de Glaucus, et au chant vingt-quatrième l'épisode de Priam aux pieds d'Achille, et partout il adjuge la supériorité à Homère sur Viâsa. Toutefois, et telle qu'elle est sous le double rapport philosophique et littéraire, la Bhâgâvad-Guitâ paraît à M. Barthélemy Saint-Hilaire mériter une attention très-sérieuse, et il estime que, si le Mahâbhârata contenait beaucoup de morceaux de cette valeur, il serait placé plus haut qu'il ne l'est dans l'histoire de l'épopée.

*

Philosophie de la musique. — Dans l'introduction qui précède l'*Histoire de la musique depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours,* dont M. F.-J. Fétis, directeur du Conservatoire de Bruxelles, vient de publier le premier volume, nous trouvons quelques considérations physiologiques dignes d'être signalées dans cet *Annuaire :*

« L'histoire de la musique, dit-il, est inséparable de l'appréciation des facultés spéciales des races qui l'ont cultivée. Cet art, étant essentiellement idéal, n'a d'existence que par l'homme qui le crée et à qui la nature ne fournit d'autres éléments que le son et le temps. Sous quelque aspect qu'on examine les productions musicales répandues sur toute la terre, depuis le chant le plus rudimentaire jusqu'aux œuvres les plus grandioses et les plus complexes, on n'y aperçoit autre chose que le produit des facultés humaines, lesquelles sont distribuées inégalement aux peuples comme aux individus. »

C'est une pensée de Leibnitz qui lui a fait reconnaître que la musique consiste dans les rapports que l'organisation saisit entre les sons. Il soutient qu'elle est le produit spontané de l'humanité comme le langage, que les peuples ne l'ont connue qu'en raison directe de leur organisation cérébrale, et par exemple, il conclut à l'analogie du système musical des peuple sémitiques, par l'analogie de leur conformation physiologique.

Il croit qu'en dehors des peuples de race blanche, la musique n'a pas été un art proprement dite, quoique ayant eu une certaine importance dans le domaine de l'anthropologie et de la psychologie.

Comparant les crânes fossiles de l'Europe à ceux des peuplades sauvages actuelles dont on connaît la musique, et leur trouvant de l'analogie, il en résulte pour lui que le système musical des peuples antédiluviens fut le même que celui de ces peuplades. Ainsi une flûte actuelle du Mexique et une autre flûte trouvée dans un hypogée très-ancien offrent une parfaite ressemblance.

La musique des nègres est toujours la même, parce que cette race ne s'est point perfectionnée. La race jaune, plus perfectible, laisse encore beaucoup à désirer sous ce rapport; le bruit et le rhythme, voilà les principaux éléments de sa musique.

*

ANTHROPOLOGIE : LA FAMILLE HUMAINE. — Dans une communication à la Société d'anthropologie, M. P. Broca a établi entre l'homme et les singes une longue comparaison anatomique, tendant à démontrer qu'il y a plus de rapports entre nous et les anthropomorphes qu'il n'en existe entre les divers singes et que l'homme n'est que la première famille de l'ordre des primates, lequel, d'après l'auteur, en contient cinq, savoir : les *dominiens* (hommes), les *anthropomorphes* (gorille, chimpanzé, orang et gibbon), le *pithéciens* (singes de l'ancien continent), les *platyrrhiens* (singes du nouveau continent) et les *lémuriens*. C'est entre les singes de l'ancien continent et ceux du nouveau qu'existe la plus grande différence anatomique.

Nous nous bornons à mentionner le résultat du travail de M. Broca. Nous exposerons les raisons qui, selon nous, s'opposent à ce qu'on fasse de l'homme une simple famille de l'ordre des bimanes. (*Cosmos*.)

*

ÉCOLE NORMALE POUR LES JEUNES FILLES : Nous recevons de mademoiselle Marchef-Girard la communication suivante :

Les questions d'enseignement, négligées pendant la première moitié de notre siècle, deviennent de plus en plus la préoccupation générale.

Les succès obtenus, en province, par la ligue de l'enseignement, à Paris par l'instruction élémentaire et par la société pour l'enseignement professionnel des filles, prouvent que les populations sont prêtes et n'attendent que l'ouverture des écoles.

Seule, la pierre angulaire, l'école normale, manque.

On a dans ces dernières années beaucoup disserté sur l'enseignement des femmes ; nous croyons que cet enseignement doit être remis entre les mains des femmes elles-mêmes. Mais allons plus loin : nous croyons que l'éducation de l'enfance en général doit un jour leur revenir dans une très-large mesure.

n'est pas de carrière, en effet, qui s'ouvre plus naturellement devant la femme et pour laquelle elle soit mieux douée : mère ou institutrice ! La force des choses confond à chaque instant ces deux mots dans son cœur, et la carrière de l'enseignement, si éminemment propre à ses facultés, présente à son activité des ressources infinies. Mais le corps

professoral comment se recrutera-t-il parmi les femmes! Où est la garantie des familles? Quelles institutions protégent et les jeunes filles qui se vouent à l'enseignement et les enfants qu'on va leur confier?

La vérité est que de ce côté tout est livré au hasard; ces jeunes filles à qui demain on confiera des enfants, elles ne savent pas en vertu de quelles lois l'enfance se développe: ces jeunes filles à qui demain la société demandera compte des devoirs de mère et d'épouse, la société n'a rien organisé pour les préparer à ces devoirs.

Cependant le dévouement le plus entier, l'instinct de tendresse qui rattache la femme à l'enfance, l'intelligence même ne suffit ni à la mère ni à l'institutrice; la mission sainte d'élever les enfants demande un sens moral si haut, une expérience si sûre qu'ils ne peuvent s'acquérir que par une lente et austère initiation.

Or, cette initiation ne saurait avoir lieu que dans des écoles spéciales, présentant à la fois un enseignement théorique du caractère le plus élevé et la possibilité pour les jeunes institutrices de se former par l'observation et par un commencement de pratique.

C'est pour créer ces écoles que nous faisons appel aujourd'hui à la bonne volonté de tous.

Les écoles normales que nous nous proposons de fonder seront donc consacrées à l'instruction théorique et pratique des jeunes institutrices. A chacune d'elles sera annexée, sous le nom d'*institut normal*, une école modèle où les jeunes institutrices, admises chaque jour, à chaque heure, acquerront, par une sorte de stage, l'expérience du professorat et l'habitude d'agir sur les enfants.

Rien ne sera négligé pour faire de l'institut normal une véritable école type; non-seulement les familles y trouveront toutes les garanties désirables pour l'éducation, l'instruction, la santé des enfants, mais l'enseignement des arts, et, au besoin, l'enseignement commercial et l'enseignement industriel y seront organisés sur de larges bases et pourront offrir aux jeunes filles, dans nos sociétés si mobiles, où nulle position n'est absolument sûre, une ressource pour l'avenir.

Une première école normale s'ouvrira à Paris dès que les fonds nécessaires auront été réunis. Nous espérons que des groupes se formeront en province et nous tendront la main de tous les grands centres.

Le chiffre de la souscription est de dix francs au minimum. (S'adresser à mademoiselle Marchef-Girard, directrice de l'école professionnelle de la rue de Turenne.)

*

CONGRÈS DE LA PAIX ET DE LA LIBERTÉ. — [Le troisième congrès de la paix et de la liberté aura lieu cette année à Lauzanne; il

s'ouvrira le mardi 14 septembre et durera jusqu'au samedi 18 inclusivement; les séances auront lieu tous les jours de deux à six heures.

PROGRAMME.

« L'objet de la Ligue internationale de la paix et de la liberté, comme l'a rappelé récemment la dernière circulaire du comité central, est la formation d'une fédération des peuples de l'Europe. Ses moyens d'action sont la presse, la parole, les réunions publiques, les assemblées populaires. — Elle poursuit la transformation des armées permanentes en milices nationales, la séparation de l'Église et de l'État, la revendication du droit des femmes, la solution des questions sociales par le développement du principe de la propriété fondée sur le travail individuel ou coopératif, par la diffusion de l'instruction et de l'éducation, par la liberté d'association, en un mot, par tout ce qui peut tendre, selon la justice, à établir une égalité toujours plus grande entre les citoyens.

« Conformément à ce but et à ces principes, le comité central met à l'ordre du jour du troisième congrès les questions suivantes :

« 1° Déterminer les bases d'une organisation fédérale de l'Europe ;

« Quelles solutions doivent recevoir, suivant les principes de la Ligue, les diverses questions engagées et contenues sous le titre général de question d'Orient, y compris la question polonaise;

« 3° Quels sont les moyens de faire disparaître tout antagonisme économique ou social entre les citoyens;

« 4° Révision de l'organisation de la Ligue et reconstitution de son journal *les Etats-Unis d'Europe.*

« Le comité central présentera sur ce point un nouveau plan, qui devra former l'objet d'une délibération spéciale dans une des séances du congrès. — Il présentera en même temps un rapport détaillé sur l'état des finances de la Ligue. »

AVIS IMPORTANT.

« Le comité central rappelle que, pour couvrir les dépenses de la Ligue et du prochain congrès, il a ouvert une souscription au

mois de mai dernier. Il remercie les journaux de l'Europe qui ont bien voulu reproduire sa circulaire et les nombreux amis qui ont déjà répondu à son appel. Il invite tous ceux qui ne l'ont pas encore fait à envoyer sans retard leur denier de la paix et de la de la liberté à M. John Rollanday, trésorier de la Ligue, rue Guillaume-Tell, 7, à Genève.

« *Au nom du comité central,*

« Jules Barni, Aman Gœgg, Jolissaint, Bosak-Hauke, César Stefani, Mich, Quick. »

PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DIVERSES.

Revue des Deux Mondes : La science et la conscience : Le fatalisme métaphysique, par E. Vacherot, de l'Institut.

L'Artiste, revue du XIXe siècle : du Beau; des variations du Beau, par Eug. Delacroix.

Revue contemporaine : Le Christianisme et ses origines. — De la mort de Cicéron à celle de Sénèque, par Ernest Havet. — *Lumen,* récit astronomique d'outre-terre, par Camille Flammarion.

La libre conscience : La rénovation de la philosophie, par H. Carle. — Le Concile par L. Leroux. — Exposition de principes, par D. Vandamme. — La Religion progressive, par H. Carle. — Philosophie nouvelle, par Poincelot.

Le Devoir de Liége : Etudes sociales, par Démophile. — De l'enseignement obligatoire. — Le bien et le mal. — Suppression de l'ignorance.

Revue populaire : La loi causerie philosophique), par le Dr Bader.

Revue ethnographique : Essai sur la théorie de l'ethnographie, par Léon de Rosny. — Les castes de l'Inde dravidienne, par Julien Vinson. — Mémoire sur les migrations atlantiques, par Clémence Royer. — De la méthode à suivre en ethnographie, par E. de Rougé. — Rapport sur les progrès de l'anthropologie, par de Quatrefage, etc.

La Morale indépendante : L'homme vu du dedans et l'homme vu du de-

hors, par E. de Pompéry. — La sensibilité et la morale, par J. Giraud. — Le génie de la renaissance par Eug. Garcin. — La morale indépendante par E. Caro. — Science de l'homme, par G. Flourens.

Le Rationaliste de Genève : L'idée chrétienne, par Jean de Laberge. — Pierre Leroux et ses idées sur l'origine démocratique du christianisme, par Martin Bouchey. — Fleurs de religion, par Populus Leo. — Le crime justifié par la théologie, par Miron.

L'Alba : Argomenti pedagogici. Lettera al prof. don Gregorio Segala. — Sulla educazione morale, per Scopoli-Biasi, Maria Isabella.

Il Libero Pensiero : Questioni religiose, per G. Ferrari. — Processo del magnetismo. — I due sistemi, per Serafino Roggero. — Il sistema naturalismo, per Lœwenthal.

La Voce del popolo : Il vero metodo filosofico, per V. Meli.

La chaîne d'union : Discours du f.·. Baudoin sur la charité au point de vue franc-maçonnique. — Discours du f.·. de Bonnard sur l'orphelin.

Le magnétiseur : Histoire d'un spiritualiste, par Clavarroz. — La force magnétique, par du Potet.

La Revue magnétique : De l'homme en trois personnes, par J. Gérard.

Renovation enropéenne : Impuissance et infériorité philosophique et sociale du principe révolutionnaire et du principe libéral pur et simple, par Hipp. Destrem.

L'émancipation, organe du protestantisme libéral pour la Suisse romande : profession de foi d'un libre penseur, par Charles Dollfus. — Aux libres penseurs de toutes les nations, par J. Ricciardi. — Le surnaturel païen, par S. — Les deux athéismes, id.

La solidarité : Les crimes sociaux. — La morale au point de vue de la solidarité, par Mme J. P. d'Héricourt. — Diderot positiviste.

Journal de médecine mentale : Psychologie morale ; Des principes rationnels d'action, en particulier de l'intérêt bien entendu et du devoir : résumé de Th. Reid, par le Dr Delasiauve. — De l'orgueil et de la folie, par M. Lagardelle.

Cosmos : Anthropologie : La famille humaine. — La vie du globe, par Stanislas Meunier. — Physiologie par le Dr Jeannel.

La science sociale : Examen phrénologique de Garibaldi, par J. le Rousseau. — Liberté relative, par Ch. Pellarin. — Rôle de l'homme dans la législation, par L. Longlet.

Revue des cours littéraires : Le principe humain et le principe divin de la morale, par Em. Beaussire.

Revue de Belgique : Des humanités modernes, par Th. Hegener.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Ce, 12, rue du Bac-d'Asnières.

ANNUAIRE

PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE, DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

LOUIS-AUGUSTE MARTIN

STÉNOGRAPHE DU CORPS LÉGISLATIF

TOME VI

6e Livraison (Novembre-Décembre)

SOMMAIRE. — **Enseignement :** L'idéal de la raison pure, de Kant, leçons de M. P. Janet à la Sorbonne. — Conférences annoncées. **Bibliographie :** Philosophie du devoir, par Ferraz. — Histoire du caractère et de l'esprit français, par Cénac Moncaut. — Saint Paul, par E. Renan, — Le poëme de Lucrèce, par C. Martha. — Maine de Biran, par Elie de Biran. — Les grandes questions, par Hannotin. — Incompatibilités, par J. Robert. — La science de l'homme, par G. Flourens. — Philosophie de l'art dans les Pays-Bas, par H. Taine. — Le Soleil, par A. Guillemin. — Livres nouveaux.
Mélanges : La Physiologie moderne. — Concile des libres penseurs. — Congrès philosophique universel. — Principes philosophiques de la franc-maçonnerie. — Société des Ecoles primaires pour les jeunes filles. — Publications philosophiques diverses.

PARIS

BUREAU : RUE DE LA FONTAINE-MOLIÈRE, 37

Et Librairie ERNEST LACHAUD,

Place du Théâtre-Français, 4

1869

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

Novembre-décembre 1869.

ENSEIGNEMENT

L'IDÉAL DE LA RAISON PURE DE KANT. — LES TROIS PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Cours de M. P. Janet à la Sorbonne.

L'examen de la cosmologie rationnelle de Kant a conduit le professeur à l'examen de sa théorie de l'être nécessaire.

On pourrait croire que l'idée de l'être nécessaire est l'idée fondamentale de toute théologie, c'est-à-dire l'idée de Dieu : cela n'est pas, car dans toute philosophie non sceptique on admet un être nécessaire sans admettre nécessairement un Dieu. L'épicurisme, par exemple, qui passe à tort ou à raison pour une doctrine athée, admet un être nécessaire ou quelque chose de nécessaire, à savoir les atomes. La nécessité peut être l'attribut d'un être quelconque sans être pour cela même l'idée de Dieu, et l'hypothèse d'un être nécessaire appartient encore à la cosmologie. La raison va au delà de l'être nécessaire, elle va à Dieu; l'idée de Dieu n'est pas sans doute quelque chose de distinct de l'être nécessaire, mais c'est quelque chose qui détermine la nature d'un être nécessaire.

Cet être, c'est la réalité suprême, c'est la réalité des réalités, c'est ce que la philosophie et la religion appellent l'être des êtres, l'être réalissime, l'être absolu, infini, parfait. C'est là ce que Kant appelle l'idéal de la raison pure.

L'humanité n'est pas arrivée tout de suite à l'idée de Dieu, elle y est arrivée successivement par le progrès de la pensée et en

vertu d'une loi de la raison qui l'a successivement construite et formée pour répondre à son besoin d'unité absolue. Comment cette conception de l'idée de Dieu s'est-elle formée non pas historiquement, mais logiquement ? Kant essaye de l'expliquer.

Kant part de cette pensée que pour savoir exactement d'une chose ce qu'elle est, il faut en connaître tous les attributs possibles, toutes les déterminations, afin de savoir quelles sont celles qui appartiennent et celles qui n'appartiennent pas à cette chose. Par conséquent, la détermination individuelle d'une chose quelconque implique le concept de la totalité des attributs possibles avec lesquels nous sommes censés comparer chaque chose en particulier, soit en affirmant soit en niant ses attributs. Chaque chose en particulier n'est possible que par les attributs qui la constituent, c'est-à-dire par ses déterminations particulières, en tant qu'elle participe à la possibilité totale.

Parmi les attributs que nous connaissons, il y en a un très-grand nombre qui ne sont que des dérivations, qui ont leur explication dans les attributs primitifs. Nous devons donc réduire le concept de la possibilité totale des choses au concept des attributs primitifs qui enveloppent avec eux, comme conséquence, tous les attributs dérivés. Ainsi, le concept de l'être suprême, c'est l'ensemble de toutes les possibilités primitives.

En deuxième lieu, les attributs des choses sont de deux espèces : ils sont affirmatifs ou négatifs. Or, les attributs négatifs n'ont une signification déterminée que par leur rapport avec les attributs positifs ; nous n'avons une idée de la négation qu'à la condition de la comparer à une affirmation. Ainsi, nous ne pouvons concevoir les ténèbres qu'à la condition de connaître la lumière. Pour l'aveugle, le mot de ténèbres n'a pas plus de sens que le mot de lumière. Il suit de là que la détermination totale ne peut pas se composer de négations, elle ne se compose que d'affirmations, par conséquent, elle contient tout ce qui est réel.

Ainsi 1° l'idéal ne contient que des attributs primitifs, 2° l'idéal ne contient que des attributs affirmatifs. Il est donc l'être primitif et, en même temps, il est l'être essentiellement affirmatif ; il est donc la réalité des réalités.

Cependant, la détermination absolue ne peut pas être un agrégat, un tout même collectif ; c'est nécessairement un être simple, il est le fondement des attributs dérivés, mais il n'en est pas la somme. Resterait l'hypothèse que l'être des êtres serait un agré-

gat d'attributs primitifs. Kant ne répète pas précisément cette hypothèse ; il se contente d'affirmer que l'être des êtres doit être absolument simple, qu'il ne peut y en avoir deux.

Enfin, la raison ne se contente pas de la simplicité de l'être primitif, mais comme la loi suprême de la pensée est d'atteindre la dernière unité, et que la plus haute unité possible que nous connaissions, c'est l'unité de la pensée, puisque notre pensée tend essentiellement à ramener la pluralité à l'unité, la pensée étant donc une par excellence, la raison pure, en concevant l'être des êtres, cette unité finale où tout vient aboutir, le conçoit aussi nécessairement comme une intelligence ; et la conception de Dieu s'est formée en partant de l'idée de la possibilité en général, et de cette possibilité, en passant par la réduction des attributs dérivés aux attributs primitifs, négatifs et positifs, de la pluralité à l'unité, et enfin, à la dernière unité qui est la pensée complète ; c'est la conception que le sens commun et la philosophie réunis se font de la Divinité.

Kant décrit ici le procédé secret par lequel la raison pure construit l'idée de Dieu par un besoin irrésistible de son essence ; mais entre l'idée et l'existence il y a toujours un abîme, et quoique l'esprit humain soit naturellement porté à réaliser ses idées, et quoique la raison pure se fasse peu de scrupule à objectiver ce qui est la loi subjective de son essence, cependant elle n'est pas sans avoir des doutes sur la légitimité de son objectivation, et elle essaye de se prouver à elle-même l'existence actuelle, réelle, de cet être transcendant, de ce type suprême de toute existence qu'elle voudrait voir réalisé en dehors d'elle aussi bien qu'en elle-même ; de là les différentes tentatives faites en philosophie pour démontrer l'existence de Dieu.

Kant a essayé une réduction systématique et très-savante de toutes les preuves de l'existence de Dieu ; il les ramène à trois, abstraction faite cependant d'une quatrième empruntée à un tout autre ordre de considération et d'idée, abstraction faite de la preuve morale, pratique, qu'il exposera dans sa *Critique de la raison pratique*. Mais au point de vue de la raison pure, il n'y a pour lui que trois preuves possibles de l'existence de Dieu : ou bien nous partons du concept de Dieu et de ce concept nous essayons par le raisonnement à en déduire l'existence ; ou bien, réciproquement, nous partons des existences données pour en conclure de ces existences à Dieu. Il y a là deux procédés en sens inverse, le pro-

cédé *à priori* et le procédé *à posteriori*. Ce second procédé se subdivise en deux preuves : ou bien on part de l'existence contingente en général, de l'existence de la nature en général ; ou bien, on part de certains caractères déterminés que l'expérience nous montre dans la nature et on s'élève de l'existence du monde, considérée comme contingente, à l'existence de Dieu comme existence nécessaire. Ou bien, dans la nature, on remarque certains caractères d'ordre, de phénomène et d'harmonie, et de ces caractères on s'élève à la conception d'un être suprême qui est la cause, la source, la raison de cet ordre.

De ces trois preuves, la plus importante aux yeux de Kant, parce que, suivant lui, elle est le fondement des deux autres, c'est la preuve *à priori*, preuve qui part de l'idée pour arriver à l'existence. C'est la preuve connue généralement sous le nom de preuve de saint Anselme, parce que c'est saint Anselme qui le premier l'a exprimée. Descartes l'a reprise en lui donnant une forme plus précise et plus satisfaisante. Cette preuve consiste à démontrer l'existence de Dieu par son idée. Mais il peut y avoir plusieurs manières de démontrer l'existence de Dieu par son idée, et ce n'est pas nécessairement toujours une preuve *à priori* ; c'est celle que Kant appelle ontologique. Des deux preuves de Descartes, il n'y en a qu'une qui mérite le nom d'apriorique. La première, c'est que l'idée d'un être réalissime, souverainement parfait, doit avoir une cause au moins égale à elle-même, que cette cause ne peut pas être l'homme, puisque l'homme est une créature finie, et que cette cause ne peut pas être le monde, parce que le monde est fini, et que la cause d'une idée qui représente l'infini ne peut être qu'un être infini. Ce n'est pas, cependant, une preuve *à priori*, car l'idée de Dieu est considérée comme un effet dont on cherche la cause, et quoique la cause soit adéquate à l'effet, toujours est-il que c'est parce que l'idée est considérée comme un phénomène, un effet qui ne peut pas s'expliquer par lui-même et qui a besoin d'une cause objective, que cette cause n'est pas le monde, et qu'il doit y avoir un Dieu. C'est une preuve *à priori* avec un caractère tout spécial. Elle consiste en ceci : que l'existence de Dieu y est conclue de la définition même de Dieu ; on ne passe pas de l'idée de Dieu à l'idée de l'être par un procédé synthétique, mais par un raisonnement rigoureusement semblable au raisonnement de la géométrie, on tire de la définition de Dieu ce qui y est contenu implicitement.

Mais ceux qui nient l'existence de Dieu se servent de la définition même de Dieu pour prouver qu'il n'existe pas. Ainsi l'athée trouve dans l'existence du mal la preuve de la non-existence de Dieu, car un Dieu infiniment bon et parfait est incompatible avec l'existence du mal. La question est de savoir si on ne pourrait pas démontrer que dans cette définition même est implicitement contenue, sans qu'on le sache, l'existence réelle.

On peut, dit Descartes, affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans l'idée de cette chose, c'est-à-dire dans la définition de cette chose. 1° Dieu est un être infini, absolu, parfait. Or, dans l'idée d'un être infini, absolu, est contenue l'existence nécessaire ; donc Dieu existe nécessairement. Dans l'idée d'un être absolu, parfait, infini est contenue l'existence d'un Dieu nécessaire. Il n'y a pas de métaphysicien qui nie que la nécessité de l'existence est contenue dans la notion même de l'infini. 2° Dieu réunit toutes les perfections; or, l'existence est une perfection, donc Dieu possède l'existence.

D'un côté on s'appuie simplement sur ce principe que la nécessité d'existence est contenue dans l'idée de Dieu; et dans le second argument on s'appuie sur ce principe que l'existence est une perfection.

Dans le premier argument il y a une illusion qui tient à une équivoque. Dieu possède l'existence nécessaire, cela est incontestable ; mais cela veut dire que l'existence de Dieu, à supposer qu'il existe, a ce caractère d'être une existence nécessaire, c'est-à-dire non contingente ; on peut exister d'une manière nécessaire, et on peut exister d'une manière contingente. Supposons que Dieu existe, tout le monde accordera qu'il est impossible que son existence soit contingente, car il est conçu comme une existence nécessaire. Dieu existe donc nécessairement, mais il y a une équivoque qui consiste à conclure de ce que l'existence de Dieu est nécessaire, pour qu'il existe, ce qui fait deux propositions différentes l'une de l'autre et dont la différence peut être rendue sensible à l'esprit, en rappelant une théorie simple et familière à tous ceux qui connaissent les éléments de la logique.

Toute proposition se compose de deux idées fixées par le verbe : mais il peut arriver qu'elles soient elles-mêmes à leur tour sujet de plusieurs autres idées qui viennent les compliquer. Dans ce cas la proposition s'appelle proposition complexe. Par exemple Dieu est bon, c'est une proposition simple. — Dieu, père des hommes,

est bon, c'est une proposition complexe, parce que le sujet est modifié par cette addition : père des hommes. — Dieu est bon d'une manière infinie, voilà une autre proposition complexe, parce que ce n'est pas seulement la bonté qu'on affirme, c'est la bonté qui est infinie. Mais il peut arriver un troisième cas, c'est que cette modalité au lieu de tomber sur le sujet ou sur l'attribut, tombe sur le verbe; alors la proposition présente 4 modes principaux : le possible, le réel, le nécessaire et le contingent.

Le sophisme de Descartes consiste en ce qu'il confond la modalité et l'attribut avec la modalité et le verbe, Dieu possède l'existence nécessaire, cela veut dire : Dieu sujet et verbe. La modalité de l'attribut supposant l'existence, il faut qu'il y ait d'abord une existence pour qu'il y ait nécessité d'existence. Celui qui accorde que Dieu possède l'existence nécessaire n'accorde qu'une chose, c'est que son existence ne serait pas semblable à la nôtre; elle serait nécessaire comme la matière qui pour l'athée existe nécessairement. En concluant que Dieu est nécessairement existant on transforme une proposition complexe en une proposition modale. Voilà l'illusion de la première démonstration donnée par Descartes.

Quant à la deuxième preuve : Dieu est l'être parfait, l'existence est une perfection, donc Dieu existe nécessairement, elle a donné naissance à une objection que Gassendi avait proposée avant Kant, c'est que l'existence n'est pas une perfection.

Kant accorde un instant que l'existence est nécessairement contenue dans l'idée de Dieu; mais il fait observer qu'il faut distinguer entre la nécessité logique, la nécessité du jugement et la nécessité des choses. Ceux qui ont parlé d'un être nécessaire n'ont jamais dit exactement en quoi consistait la nécessité; ils prennent toujours pour exemple la nécessité d'un jugement; mais la nécessité d'un jugement, la nécessité logique, n'est jamais qu'une nécessité hypothétique, et Leibnitz avait déjà donné ce caractère comme criterium des propositions nécessaires; en effet, une proposition nécessaire ne fait jamais que lier un attribut à un sujet d'une manière nécessaire. Quand on dit : tout effet a une cause, cela veut dire : s'il y a des effets, il y a des causes; mais cela ne veut pas dire qu'il y a nécessairement des effets. Quand on dit : le tout est plus grand que la partie, c'est une proposition hypothétique, car pour que le tout soit plus grand que la partie il faut qu'il y ait un tout; dans toute proposition logique, mathématique,

nécessaire, l'attribut est toujours lié nécessairement à un sujet hypothétique conditionnel. Au contraire, dans une proposition contingente, le sujet est toujours supposé.

Comment pourrait-il y avoir analogie entre un raisonnement mathématique qui ne pose jamais qu'une nécessité hypothétique, et un raisonnement qui a pour prétention de poser une nécessité réelle, la nécessité d'une chose, d'un objet? Il y a contradiction à nier l'attribut et à garder le sujet; mais, si l'on supprime à la fois le sujet et l'attribut il n'y a plus contradiction; et comment peut-il y avoir contradiction quand il n'y a plus rien du tout? Kant répond à cette difficulté en disant qu'il y a des sujets qui sont tels qu'on ne peut pas les supprimer, c'est-à-dire qu'il y a des sujets nécessaires; voilà ce qu'il faut prouver.

Ainsi, Dieu sera nécessaire, à supposer qu'il existe; mais, si l'on veut supprimer par hypothèse son existence, on supprime en même temps la nécessité de cette existence.

On insiste, et l'on dit : Il y a un cas, un seul, et c'est là qu'est la force de l'argument : il a eu pour objet précisément de prouver que ce sujet est tel qu'on ne peut pas le supprimer. En effet on accorde que Dieu est possible; et dans cette forme que Leibnitz donnait à l'argument cartésien, il avait cru trouver une lacune, à savoir qu'il n'était pas prouvé que l'idée de Dieu n'impliquât pas contradiction, auquel cas tout argument tomberait; il fallait donc d'abord prouver que l'idée de Dieu n'impliquait pas contradiction, et le prouver en disant que Dieu est la réalité et qu'il ne contient que des attributs réels.

Kant ne met pas en question la possibilité de Dieu. Eh bien! dit-on, Dieu étant donné comme possible, l'existence est un des éléments qui constituent son idée, puisque étant l'être parfait il contient l'existence qui est une réalité, donc il contient la réalité qu'on appelle perfection. Mais si l'on supprime l'idée de Dieu après avoir accordé qu'il est possible, il y a contradiction; parce qu'ici le possible implique le réel; donc si Dieu est possible, il est.

C'est là un sophisme, car lorsqu'on dit : Dieu existe nécessairement ; lorsqu'on fait entrer l'existence dans la définition de Dieu, ou l'on fait une proposition analytique ou l'on fait une proposition synthétique.

Si la proposition « Dieu existe » est synthétique, l'existence de Dieu peut être niée sans contradiction : l'idée de Dieu peut subsister sans l'existence. Si elle est analytique, c'est qu'on a

mis dans le sujet ce qu'on voulait trouver dans l'attribut, à savoir la réalité de Dieu. Si l'on veut y arriver par voie de synthèse, on ne le peut, puisque cette existence, ajoutée synthétiquement au sujet, peut en être niée sans que le sujet soit supprimé.

Quoique ce raisonnement paraisse déjà suffisamment concluant, Kant veut pénétrer jusqu'au cœur de l'argument qui est celui-ci : L'existence est un des attributs de Dieu; l'existence est une réalité, une perfection, par conséquent l'existence fait partie de ce qu'on appelle en logique la compréhension; et l'idée de Dieu, c'est un des caractères constitutifs et définitifs de Dieu.

Gassendi avait dit déjà : «Non l'existence n'est pas une perfection»; et Kant dit : L'existence n'est pas un attribut, elle ne complète pas la pensée d'un objet, c'est la position même de l'objet. Il est, voilà tout ce qu'on peut dire; mais il ne faut rien ajouter à son concept.

Il ne peut pas y avoir plus dans la pensée de cet objet ; l'existence d'une chose n'ajoute rien à la réalité de la chose. Donc si Dieu existe, il n'y en a pas un attribut de plus que s'il n'existait pas. Mais l'expérience nous apprend qu'il existe, parce que son existence est conforme aux lois de l'unité.

Quant aux choses pensées, nous n'avons aucun criterium par lequel nous pouvons nous assurer qu'une chose pensée existe; il n'y a qu'un moyen pour prouver l'existence, c'est l'expérience; mais comme dans le monde divin il n'y a pas d'expérience possible, comme nous n'en avons que le concept, nous ne pouvons absolument en rien dire.

Il y a dans cet argumentation des erreurs de logique tout aussi bien que dans celle qu'il combat : elle ne dit pas en réalité ce que c'est que l'existence; elle dit que c'est la position de la chose, mais qu'est-ce que la position de la chose ? C'est là qu'est évidemment le point délicat de la discussion.

Kant, qui a si bien démêlé les erreurs du paralogisme de son adversaire, commet lui-même une erreur logique extrêmement grave en confondant les deux sens du verbe *être* dans la proposition. Il nous dit que le verbe *est* ne représente pas un attribut, mais simplement la position soit d'une chose soit de son attribut : « Quand vous dites : Dieu est tout-puissant, vous ne faites pas autre chose, dit-il, que poser la toute-puissance de Dieu : de même, quand vous dites : Dieu est, vous ne faites pas autre chose que poser Dieu. » Eh bien ! il est impossible de soutenir que ces

deux propositions soient du même ordre; il est insoutenable de confondre la position de l'existence avec la position attributive. Le verbe *être* implique simplement la liaison entre l'attribut et le sujet.

On est étonné de voir Kant, qui a démontré que l'existence n'est pas quelque chose de logique, mais quelque chose de réel, confondre ici le logique et le réel. Sans doute l'existence peut être un attribut logiquement, parce que tout peut être attribut logiquement; mais, réellement, non l'existence n'est pas un attribut. Qu'est-ce que c'est alors que l'existence? comment appeler le fait d'exister? Être ou n'être pas, c'est une grande question. Cela veut dire pour Kant que l'existence est un fait. Une chose existe, pourquoi? parce qu'elle existe; mais pour savoir qu'une chose existe il faut que nous la touchions, que nous la voyions. Mais, est-ce que l'existence, à son tour, ne suppose pas une raison pourquoi elle existe? Notre raison ne se dit-elle pas que s'il existe quelque chose, c'est parce qu'il y a une raison pour cela, que l'existence n'est pas un fait purement personnel; c'est un fait rationnel, comme le dit Hegel : tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel.

Ainsi, l'argumentation de Kant a deux défauts : 1° elle n'accepte pas les conséquences de cette pensée évidente que l'existence a une valeur intrinsèque réelle, avec ou sans attribut. Si l'existence n'est pas une réalité, si c'est simplement la position d'une chose, c'est un *fatum* aveugle dont il faut subir la nécessité matérielle.

Quant à cette objection que si l'existence était un attribut il y aurait quelque chose de plus dans l'objet existant que dans l'objet pensé, c'est encore au fond un sophisme. Sans doute dans l'objet existant il y a quelque chose de plus que dans l'objet pensé. L'objet pensé ne représente que l'objet possible, tandis que l'objet existant contient non-seulement le possible, mais le réel. La réalité est dans la pensée comme dans l'objet lui-même. Cent *thalers* correspondent dans la pensée à cent *thalers* réels, il n'y a donc pas un atome d'idée de plus dans l'objet et dans la pensée.

S'il en est ainsi, si d'un côté notre raison va jusqu'à demander le pourquoi de l'existence, au lieu de la subir fatalement comme un fait brutal; et, si d'un autre côté l'existence est un avantage réel dont personne ne peut nier la réalité et la valeur, peut-on dire que Kant a réellement réfuté l'argument cartésien et ne peut-on

pas dire que puisque l'existence doit avoir une raison, il peut se faire que cette raison soit précisément dans la nature même de la chose qui existe? Il y a des êtres qui n'ont pas dans leur nature même la raison de leur existence, c'est ce qu'on appelle des êtres contingents finis. Ici, l'existence n'est pas autre chose qu'un fait conditionnel, un fait expliqué par l'essence même de ces êtres qui existent, et, d'un autre côté, si l'existence est un avantage réel, comment se pourrait-il que l'être qui est toute réalité ne possédât pas implicitement cette réalité des réalités qui est la puissance effective de toutes les autres réalités? Il semble que l'argument ontologique renaît de ses cendres, malgré les efforts si profonds, si subtils de Kant, et, cependant, quoi qu'on fasse, il y a toujours là un doute qui assiége l'esprit.

Ainsi la première preuve de l'existence de Dieu consiste à tirer de la notion même de Dieu le concept de Dieu : c'est la preuve ontologique ou à *priori*. Les deux autres preuves se tirent de l'expérience. L'une de ces preuves est la preuve cosmologique, l'autre est la preuve physico-théologique. L'une repose sur l'existence de quelque chose en général, sur l'expérience indéterminée; l'autre repose sur une certaine expérience déterminée, c'est celle où l'on croit pouvoir reconnaître l'intelligence, la sagesse, la bonté. C'est la preuve vulgairement appelée preuve des causes finales et que Kant appelle preuve physico-théologique, parce qu'on est convenu d'appeler théologie-physique la partie de la théologie qui se fonde sur l'observation de la nature, de ses beautés, de son harmonie, de son ordre. La preuve cosmologique est aussi celle qu'on appelle dans les écoles *e contingentiâ mundi*; elle se forme, dit Kant, de cette manière : Si quelque chose existe, quelque chose doit exister nécessairement; du moment qu'il y a une existence quelconque, il y a quelque chose de nécessaire. Ainsi, tout ce qui nous est donné dans l'expérience existe, mais d'une manière contingente, puisque chacune des choses en particulier dont se compose l'expérience n'a pas en elle-même sa propre raison, tout s'explique nécessairement par des choses antérieures. Eh bien! ce mouvement, ce progrès de cause en cause ou de raison en raison, ne pouvant pas aller à l'infini, il s'ensuit qu'il doit y avoir une chose nécessaire. Ce n'est pas là toute la preuve cosmologique. L'idée de nécessaire, comme fondement du contingent, est une des idées dont nous avons besoin pour comprendre le monde; c'est donc une idée cosmologique et non pas théologique.

C'est le passage du nécessaire au parfait qui constitue à proprement parler ce qu'il y a de théologique dans cette preuve, et c'est sur ce point que Kant la combat ou la discute.

Il prétend que cette preuve suppose l'identité du nécessaire et du parfait, laquelle identité ne peut être vraie et accordée qu'à la condition qu'on considère la nécessité d'existence comme contenue dans l'être parfait. Or, supposer que l'être parfait est un être nécessaire, qu'être parfait implique la nécessité d'existence, c'est supposer ce qui a été précisément l'objet de la preuve ontologique impliquant comme conséquence la nécessité d'existence; si on n'admet pas que la perfection implique comme conséquence la nécessité d'existence, on ne sera pas fondé à admettre que l'être nécessaire est aussi l'être parfait.

La caractéristique de l'idée de Dieu, suivant Kant, est donc la perfection, la réalité absolue, la totalité ou l'unité. La preuve cosmologique ne tire sa force que de la preuve ontologique, elle se compose de deux parties : 1° il y a quelque chose de nécessaire, 2° ce ne peut être que l'être parfait. Tant qu'on n'a pas passé du nécessaire au parfait, on n'est pas arrivé à la preuve de l'existence de Dieu.

Quel est le point sur lequel Kant a fait porter la discussion dans l'argument ontologique? Est-ce sur ce point que le parfait implique la nécessité de l'existence? Non, la doctrine porte sur ceci : Que le parfait, quand même il impliquerait la nécessité de l'existence, n'impliquerait pas l'existence actuelle en fait; ce dont il s'agit dans l'argument ontologique, c'est de passer de l'existence contenue logiquement dans l'être parfait à l'existence actuelle en fait, en acte; ce qui est en question ce n'est pas de savoir si l'idée de Dieu contient implicitement l'idée d'une nécessité d'existence, aucun métaphysicien ne l'a nié, mais si dans l'idée de l'être parfait et absolu est contenue implicitement une existence nécessaire, dans le cas où il existerait; ce qui signifie que si Dieu existe, son existence est de ce genre qu'on appelle en métaphysique le nécessaire, c'est-à-dire le non contingent, ce qui ne contient rien : c'est une idée purement négative. Le non contingent ou la nécessité est un élément essentiel de la notion d'un être parfait ou d'une réalité suprême; par conséquent, la discussion que Kant a soutenue contre l'argument ontologique ne porte pas là-dessus; ce qui manque à l'argument ontologique c'est une existence actuelle. Supposons que nous soyons autorisés

à conclure du contingent au nécessaire, le contingent actuel donnera comme conséquence l'existence actuelle d'un être nécessaire. Il s'agit de savoir si les deux idées de l'être nécessaire et de l'être parfait sont réciproques.

Sans doute un être parfait est nécessaire, cela n'est pas douteux; mais un être nécessaire est-il aussi un être parfait? voilà où est la difficulté; elle n'est donc pas où Kant l'a portée ; car on peut se dire : mais un être peut être nécessaire sans être parfait, cela n'implique pas contradiction. On accorde incontestablement que la perfection implique la nécessité, mais on n'accordera peut-être pas si, réciproquement, la nécessité implique la perfection, si tout être nécessaire ne peut être qu'un être parfait. C'est donc là qu'est véritablement la question. Si on accorde la réciprocité des deux idées : nécéssité et perfection, l'argument cosmologique devient très-solide.

La troisième preuve que Kant réfute également, c'est la preuve physico-théologique, vulgairement appelée preuve des causes finales. Cette preuve, si familière à tous les esprits, est celle qui part des beautés de l'univers, des merveilles de la nature démontrant un haut dessein, une grande harmonie, un système, qui a fait comparer Dieu tantôt à un ouvrier, tantôt à un artiste, tantôt à nn poëte. Il y a dans la nature des preuves manifestes de sagesse et de dessein. Si, au lieu d'en considérer l'ensemble, l'harmonie, si, laissant de côté les êtres intelligents, nous décomposons la matière en éléments, nous arrivons à des molécules qui, mises en mouvement, ne peuvent pas spontanément et d'elles-mêmes composer l'harmonie de l'univers; nous devons supposer une cause à cette harmonie, une cause qui n'est pas la matière, une cause sage, intelligente et bonne. Voilà la célèbre preuve des causes finales que Kant ne condamne pas, à proprement parler, en elle-même, mais dont il se contente de prouver l'insuffisance; non pas que sa critique ne laisse entrevoir que, s'il le voulait, il pourrait bien aussi mettre en question les principes sur lesquels on s'appuie dans cette preuve, principes qui ne sont jamais que des raisons d'analogie, de comparaison. On compare l'univers à une horloge, à une machine, à une statue : c'est de cette comparaison que Fénelon part pour rendre la conclusion à laquelle il veut arriver sensible à l'imagination. Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant laisse cette preuve subsister presque intégralement, et il en parle même avec la plus noble sympathie; mais il se contente

d'établir que cette preuve est insuffisante et ne prouve pas tout ce qu'elle devrait prouver; car, enfin, que faut-il prouver? Il faut prouver un être parfait; il faut prouver qu'il y a un être qui possède toute réalité, qui possède en même temps et exclusivement la nécessité d'existence, en dehors duquel tout est contingent; et, en deuxième lieu, un être absolument parfait. Or, ces deux points ne sont pas prouvés par la preuve des causes finales; car elle ne prouve pas que Dieu possède la nécessité d'existence; elle ne prouve pas que la matière dont le monde est composé ne soit pas elle-même nécessaire : tout ce qu'elle prouve, c'est que l'ordre, la beauté, et l'harmonie de l'univers, ne sont pas contenus dans l'idée d'une matière préexistante. La matière ne peut pas prouver seule cet ordre admirable qui nous conduit à l'idée de l'existence de Dieu; mais, comme matière, comme substance, cette preuve ne réussit qu'à en démontrer la contingence. Cette preuve peut aboutir, dit Kant, à un architecte de l'univers mais non pas à un créateur, à une cause absolue de l'univers. Cette cause est une cause créatrice en dehors de laquelle il n'y a rien d'absolu, de nécessaire, ce qui implique l'idée de création ou d'émanation, et exclut nécessairement l'idée d'une matière nécessaire. Eh bien! l'harmonie, la beauté du monde n'excluant pas l'idée d'une matière nécessaire, la preuve en question nous conduit donc à un architecte et non pas à un créateur du monde. Elle nous conduit ensuite à une cause du monde qui est très-sage, dont la sagesse est indéterminée, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de mesure à la sagesse qui a présidé à la construction de l'univers. Cette preuve ne conduit pas à une sagesse absolument parfaite, car l'expérience, à côté des signes de sagesse, de beauté, d'harmonie, qu'elle nous offre, nous montre en même temps des défauts qui n'en sont peut-être pas, mais, enfin, qui existent au point de vue de l'expérience, et ont un même degré d'évidence que les harmonies. En second lieu, l'harmonie, la beauté, la fin, le dessein que nous trouvons dans l'univers, ne sont jamais, après tout, que des faits contingents qui nous permettent de conclure à une sagesse très-grande, mais non pas à une sagesse infinie.

La preuve des causes finales ne prouve donc pas un créateur du monde, mais simplement un architecte; soit, mais c'est déjà beaucoup de prouver un architecte du monde. Mettons que l'esprit humain n'ait pas le moyen de résoudre le problème de la création, qu'il ne puisse pas savoir si la matière est ou n'est pas coéter-

nelle avec Dieu, qu'il en soit resté à l'idée où en étaient les anciens, à savoir l'idée d'une matière éternelle, d'une substance passive, éternellement coexistante avec l'existence active ; en définitive, l'idée de Dieu n'est pas absolument liée à l'idée de la création. Prouver la création et prouver l'existence de Dieu, ce sont deux choses ; il faut en philosophie partager la difficulté, comme disait Descartes : « Je me charge de vous prouver l'existence de Dieu, mais non pas de vous prouver la création. Nous verrons plus tard s'il y a lieu de prouver la création, nous emploierons d'autres raisons ; mais, ici, je ne vous promets qu'une chose, c'est de prouver une cause sage de l'univers, et au fond, c'est la seule chose à laquelle l'humanité s'intéresse. »

Platon et Aristote ont cru à une matière éternelle, et assurément on ne les accusera pas de n'avoir pas cru en Dieu. Si le théologien qui emploie la preuve de la cause finale en exagère les conséquences, et qu'après avoir dit que Dieu est très-sage, il passe ensuite à l'absolue sagesse, et qu'après avoir dit qu'il est la cause du monde, il croit avoir le droit de dire qu'il en est le créateur, c'est un abus qui ne porte point sur le fond même de la preuve.

Quant à ceux qui ne voient dans l'univers qu'une matière brute mise en mouvement par une force aveugle et gouvernée par des lois également aveugles, on peut leur démontrer qu'une matière brute, livrée à des forces aveugles, ne sera pas un ensemble bien ordonné.

Chaque théorème ne prouve qu'une seule propriété de l'objet qu'on examine ; il faut une autre démonstration pour prouver une autre propriété. Quand on aura prouvé qu'il y a dans l'univers une très-grande sagesse, on pourra croire qu'il n'est pas soumis à une force aveugle et qu'il y a une cause en qui on peut avoir confiance, une cause douée d'un très-haut degré de sagesse, de bonté, de miséricorde, de justice : c'est déjà beaucoup ; mais quant à savoir si elle est parfaite, il faudra d'autres arguments.

Si Kant disait : l'argument des causes finales conclut à une sagesse tout à fait semblable à la sagesse humaine ; or, la sagesse humaine étant absolument inconciliable avec l'idée d'une perfection souveraine, absolue, la sagesse telle que l'univers semble la démontrer et qui ressemble par hypothèse et dans l'idée des théologiens à la sagesse de l'homme, n'est qu'une sagesse contingente, c'est encore une sagesse finie qui fait partie du monde fini, et qui, par conséquent, non-seulement ne prouve pas une

sagesse infinie, mais exclut l'idée d'infini. Voilà où est la vraie difficulté, c'est de prouver que l'idée d'une sagesse telle que nous en croyons trouver la preuve dans l'univers, n'est pas exclusive de la perfection, c'est de savoir si l'appropriation des moyens aux fins est conciliable avec l'idée de la perfection absolue, d'une souveraine réalité, et, si en passant du domaine de la sagesse, telle que l'univers nous la montre, au domaine de l'absolu, nous ne passons pas d'une chose à une autre qui l'exclut.

On pourrait se demander encore si la preuve des causes finales conclut réellement à l'idée d'une cause sage de l'univers en ce que dans l'univers comme il y a beaucoup d'effets différents, beaucoup de desseins différents, on pourrait croire qu'il y a autant de causes, de manifestations diverses dans l'univers, ce qui, au lieu de conduire au monothéisme, conduirait au polythéisme.

On pourrait dire : puisque nous concluons du bon qui est dans l'univers à l'existence d'une cause qui est bonne, nous devons conclure de l'existence du mal à l'existence d'une cause mauvaise. Et, en effet, l'humanité a commencé par croire au polythéisme, puis au dualisme, c'est beaucoup plus tard qu'elle est arrivée au monothéisme. Cela est fondé sur les lois de la méthode expérimentale; nous voyons partout l'humanité tendre à réduire le nombre des causes, et, sans avoir besoin de l'idée absolue qui implique une seule cause en se plaçant au point de vue de la preuve des causes finales, on voit que les forces de l'univers sont tellement entremêlées, qu'il y a là un tel combat d'actions et de réactions, que l'unité de système devient de plus en plus vraisemblable à mesure que nous connaissons mieux la nature.

Il est plus difficile de ramener la cause du mal à la cause du bien, c'est une des grandes difficultés de la théodicée ; mais d'un côté la même chose qui nous force à poursuivre partout la recherche de l'unité, nous incline en même temps à supposer qu'il est bien difficile d'admettre que l'univers présente une espèce de duel où deux causes contraires et opposées, s'amusent éternellement à se battre l'une contre l'autre, comme l'ont cru les théologiens de la Perse ; mais il est plus difficile d'admettre ce partage du bien et du mal, d'autant plus que le bien et le mal, comme l'ont si bien dit Platon et Socrate, sont si intimement liés l'un à l'autre qu'il est bien difficile de se représenter la création du monde comme la représente le *Zend-Avesta* où l'on voit Orzmud et Ahriman créant, l'un les choses bonnes, l'autre les choses

mauvaises. Il est vrai que Zoroastre fait terminer cette lutte par la victoire définitive du bien.

La réflexion philosophique ne nous permet plus guère d'admettre que le mal puisse avoir une cause absolue ; l'idée d'un mal absolu implique contradiction : le mal est quelque chose qui détruit, le bien est quelque chose qui fonde. Ainsi, l'idée du mal paraît presque incompréhensible à l'esprit humain, et la tendance de l'humanité est toujours d'aller de plus en plus à l'unité. C'est ici que la preuve des causes finales serait insuffisante et qu'on pourrait supposer que le principe de l'univers n'est ni bon ni mauvais. Supposer qu'il soit à la fois bon et mauvais, ce serait supposer dans un principe qui serait absolument bon un élément de mal absolu, c'est-à-dire un élément de destruction en même temps qu'un élément de création. Mais on pourrait dire que le principe de l'univers n'est ni bon ni mauvais puisque les choses étant à la fois bonnes et mauvaises, on ne peut supposer qu'il est mauvais puisque les choses sont bonnes, ni bon puisque les choses sont mauvaises.

Rien de tout cela ne rentre dans la critique que Kant a faite à la preuve des causes finales ; ses objections n'atteignent pas cette preuve en elle-même, elles la laissent subsister. Toute la question est donc de savoir si les autres preuves sont bonnes ou mauvailes, et nous pouvons dire qu'aucune d'elles ne nous paraît absolument atteinte dans son fond par la critique Kantienne.

Tout esprit philosophique qui médite sur la démonstration de l'existence de Dieu passe perpétuellement du doute à la foi et de la foi au doute. C'est de toutes les pensées humaines la plus grande qui soit entrée dans l'esprit, c'est le plus grand effort humain qu'il ait fait pour surprendre l'essence absolue, la raison finale. Il ne se contente pas de dire que Dieu existe, il veut expliquer pourquoi il y a un Dieu, quelle est sa raison d'être, raison qui n'est pas, comme le pense le sens commun, tout simplement dans les effets, mais qu'il faut trouver au delà même de l'être dont nous affirmons l'existence. Il faut atteindre Dieu non pas seulement par le sentiment, mais encore par le moyen de la logique absolue. Il semble que c'est là où nous avons été le plus près d'atteindre le secret des choses ; il n'y a plus qu'un mot à dire et tout est expliqué. Ce mot, personne ne peut réussir à le dire. Saint Anselme le trouve... Ce n'est pas encore cela. Descartes complète sa pensée... Ce n'est par encore cela. Leibnitz

ajoute à Descartes.... ce n'est pas encore cela. Hegel ajoute à Leibnitz, et le même argument toujours plus approfondi nous donne l'illusion que nous allons enfin une bonne fois atteindre le dernier terme, et nous n'y sommes pas encore : il y a toujours un voile que nous ne pouvons parvenir à soulever ; et Kant lui-même n'a pas réussi à exorciser le fantôme de l'absolu, ce fantôme qui doit cacher la réalité. Cependant, il y a là une tentation irrésistible pour l'esprit humain; de même qu'aucun philosophe n'est arrivé à dire le dernier mot en faveur de l'argument, aucun n'a dit le dernier mot contre; aucun d'eux n'a étouffé cet instinct irrésistible qui nous porte à croire que là est la démonstration suprême de ce que nous cherchons tous. Peut-être cela même est-il une démonstration ; peut-être cette tentation irrésistible et jamais vaincue, de démontrer Dieu par son idée, est-elle déjà une démonstration. Nous comprenons que pour voir clairement, absolument, en pleine lumière, comme en géométrie, l'être sortir de l'idée, il faudrait être Dieu, et c'est trop demander pour nous. Mais, enfin, l'entrevoir, le sentir, le deviner, le soupçonner, en être presque sûr, ou se souvenir qu'on en a été sûr un instant, c'est déjà beaucoup, et c'est ici le cas de dire avec le poëte :

C'est assez pour qui doit mourir.

Les conférences du boulevard des Capucines viennent de commencer. Parmi les professeurs inscrits qui doivent se faire entendre et traiter des sujets qui nous intéressent spécialement, nous citerons : MM. Deschanel, Ch. Lemonnier, Hément, Frédéric Morin, Jules Labbé, Boissière, Flammarion, Chavée, mesdames Royer et Deraismes. Cette dernière nous a fait remettre un programme que nous reproduisons :

1re *conférence* : La Parole libre. — 2e La Femme telle qu'elle est. — 3e La Femme dans le théâtre. — 4e La Femme dans le roman. — 5e La Femme devant le journalisme. — 6e La Femme devant les tribunaux. — 7e La Femme dans les sociétés nouvelles.

BIBLIOGRAPHIE

Philosophie du devoir, ou principes fondamentaux de la morale, par Ferraz, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Lyon, 1 vol. in-8, librairie Didier et Cie.

Cicéron a dit que la morale était un sujet commun à tous les philosophes ; que nul n'oserait se dire philosophe, s'il n'avait point de préceptes à donner sur le devoir (1).

On peut ajouter que c'est par la philosophie que la morale devient une science, car elle s'affirme à l'aide du raisonnement, se constitue une méthode et arrive ainsi à une application rationnelle. La morale, dès lors, n'est pas comme la métaphysique et la psychologie une pure spéculation : « Ce que nous regardons comme vrai et comme juste, dit M. Ferraz, n'est pas pour nous l'objet d'une spéculation oiseuse et stérile, nous avons hâte de le pratiquer, nous n'avons pas de repos que nous n'ayons ordonné les actes de notre volonté conformément aux vues de notre raison. » Et il constate que les vrais philosophes étaient des moralistes pratiques. Socrate a été principalement un maître de la vie pratique, un révélateur de la morale. Platon a placé l'idée du bien au centre de la théorie des idées. Aristote, dans la *Politique* et la *Morale à Nicomaque*, s'attache à une morale pratique. Bacon se proposait pour but l'amélioration de la vie humaine. Descartes, Malebranche et Spinoza arrivaient toujours finalement à un système de morale usuelle. Enfin, le caractère essentiel du XVIIIe siècle a été la recherche ardente de la vérité appliquée, de l'utilité pratique, du bien de tous. Il s'est efforcé de détruire l'ignorance et les préjugés, d'introduire une plus grande somme de justice dans les rapports des citoyens et des États. Voilà les grands exemples dont M. Ferraz s'est autorisé pour entreprendre un enseignement raisonné de la morale. L'ouvrage qu'il vient de publier est une étude

---

(1) *De off.*, lib. I, ch. II.

de la morale théorique ; dans un autre qu'il nous promet, il abordera l'étude de la morale pratique.

Le livre premier est consacré à déterminer l'objet de la morale, sa méthode et ses grandes divisions.

L'objet de la morale étant les actions humaines dirigées vers le bien, l'auteur traite d'abord de l'activité volontaire et libre, principe des actions, puis de la règle des actions. Il se demande si cette règle doit être cherchée dans l'intérêt, dans le sentiment ou dans la raison, et arrive à leur fin, qui est le bien. Considérant les actions humaines en elles-mêmes, il recherche à quelles conditions elles sont morales et imputables, quel est le rôle de l'intention et des circonstances intérieures ou extérieures. Il fait la part du fatalisme, mais il fait aussi à la liberté une part assez large pour pouvoir établir l'obligation et la responsabilité morale qui lui sont corrélatives.

Ensuite, il détermine la loi de la liberté, recherche les principes qui doivent la diriger dans son développement, et qui se résument dans le mot devoir. Il examine successivement la morale de l'instinct, celle de la passion, celle de l'intérêt et celle du sentiment.

La doctrine du sentiment est plus élevée, mais c'est une conséquence et non un principe : on ne saurait par lui expliquer le caractère universel et le caractère obligatoire de la loi morale.

Quel est donc le système le plus conforme à la vérité ? C'est celui qui tire le principe dirigeant de la vie de la conception rationnelle du devoir ; et l'auteur consacre son livre IV à analyser les phénomènes qui se produisent en nous quand nous sommes agents ou témoins d'une action, pour nous convaincre de la réalité de cette loi et de son caractère rationnel.

Ce concept rationnel du devoir apparaît avec celui du bien et celui du mérite; mais d'autres faits aussi positifs en impliquent l'existence : ce sont le remords et la satisfaction morale, l'indignation et le respect.

Quant à la perfection, l'auteur la définit un idéal précis et spécifique. Ainsi l'idéal d'une espèce est le plus grand développement possible de ce qui la constitue comme espèce et l'élève au-dessus des groupes inférieurs ; l'idéal de l'homme est la plus grande expansion possible donnée aux éléments de sa nature. De là une distinction entre le bien propre à notre nature sensible, animale, inférieure, et le bien propre à notre nature supérieure, raisonnable. L'idéal individuel et social forment un idéal unique, parce

que la question des devoirs de l'homme envers la société rentre dans celle de ses devoirs en général, qui n'est que celle de son idéal, de sa perfection, de son bien sous une autre forme.

Après avoir défini la morale une science ayant pour objet les actions humaines dirigées vers le bien, il traite de la liberté comme principe de ces actions, du devoir et du but qui est le bien idéal de l'homme ; puis, il étudie les actions elles-mêmes et détermine ce qui en fait la bonté ou la méchanceté, la moralité ou l'immoralité, et, comparant les doctrines d'Aristote et de Platon sur ce point, il conclut que la vertu, considérée en elle-même d'une manière absolue et comme une simple qualité de l'être humain, résulte des dispositions primitives du sujet, de son amour natif pour la perfection, de ses lumières, de ses connaissances innées ou acquises, de son développement intellectuel plus ou moins considérable, de son discernement plus ou moins exact des vrais biens et des vrais maux. Enfin, la vertu, envisagée comme qualité morale, impliquant le mérite et le démérite, dépend du sujet en tant que doué de volonté et de liberté, en appelant à son aide un auxiliaire de la liberté, l'habitude. C'est alors qu'il réalise la vertu.

Le livre VI est consacré à la responsabilité, au mérite et au démérite des actions ; c'est le troisième des grands principes de la morale : on ne peut parler de la vertu, de la moralité sans parler de l'imputabilité, parce que la moralité dépend de nous et nous est imputable : « Il en est des bonnes actions comme des mauvaises, dit-il ; qu'elles soient faites par nous-mêmes ou par autrui, nous les regardons également comme étant imputables à leurs auteurs. »

Le remords et la satisfaction, l'indignation et le respect, sont des sentiments nés de cette sorte d'instinct qui nous fait naturellement imputer le mérite ou le démérite à nos propres actions et à celles des autres.

M. Ferraz croit avec Platon que, dans la vie des individus et dans celle des sociétés, le secret du bonheur, c'est la vertu. Mais les avantages dont on voit jouir l'homme vertueux sont-ils toujours proportionnés à son mérite ? Ne sont-ils pas souvent ou méconnus, ou contestés, ou complétement annulés par des obstacles sans nombre ? L'auteur cherche donc une autre sanction que celle des plaisirs et des peines, des châtiments et des récompenses. Il l'entrevoit dans une autre vie où le bien et le bonheur, le mal et le malheur, qui ne s'accordent pas toujours maintenant, coïncideraient de tout point,

où l'ordre moral, partiellement violé sur cette terre, serait accompli dans sa plénitude; mais cette conception transcendentale en implique deux autres : celle de la spiritualité de l'âme, et celle de l'existence de Dieu.

Il trouve la preuve de l'immortalité de l'âme dans l'identité et l'unité du moi, en dépit du renouvellement des molécules qui constituent le corps. Ce renouvellement est-il aussi intégral qu'on le prétend? Si chaque molécule est remplacée plusieurs fois pendant l'existence par des molécules successives, celles-ci viennent toujours s'adapter à une sorte de noyau cellulaire qui persiste et leur communique la forme, les traits, la couleur, les affections physiques, les habitudes transmises par hérédité ou acquises et qu'on garde toute la vie? Le moi peut donc demeurer identique, indépendamment des modifications incessantes des molécules dont il est composé, sans que cela implique la spiritualité de son principe, pas plus que celle de l'agent secret qui préside à la naissance, au développement, à l'épanouissement d'un végétal.

L'unité du moi s'explique, pour M. Ferraz, par la connaissance que chacun possède d'être un moi qui pense, qui sent, qui veut, comme un être simple, indivisible. Il n'admet pas que ce moi, cette conscience, puisse avoir un point central duquel toutes les fonctions et opérations particulières dépendent. Il ne peut admettre que la matière, en s'arrangeant et se combinant de telle ou telle manière, arrive à délibérer, à choisir, à vouloir, à se dominer même. Cependant, tous les corps organiques ne présentent-ils pas à différents degrés une faculté d'action et de réaction qui arrive chez l'homme à l'état de conscience, de raison, de jugement? La pensée peut tout aussi bien être l'activité consciente des cellules cérébrales qui ont reçu des impressions que la vie est l'activité inconsciente de tous les organes réunis formant un corps, et transmettant les impressions à un point central.

Quant à l'existence de Dieu, M. Ferraz en fait reposer la preuve sur le principe de causalité, qu'il formule en ces termes : 1° Il y a quelque chose de premier, d'absolu, d'inconditionnel; 2° ce quelque chose de premier, d'absolu, d'inconditionnel existant par soi et contenant en soi la raison de tous les êtres, doit posséder la souveraine perfection : « S'il y a de la vie, de l'intelligence, de la liberté dans les choses, il faudra qu'il y en ait dans la raison des choses; on ne saurait pas sans cela d'où viennent aux choses de tels attributs; ce seraient des faits sans raison, des effets sans

cause... Il faut placer à l'origine des choses non pas l'intelligence en puissance, comme le fait Hegel, mais l'intelligence en acte, comme le fait Aristote, l'intelligence en plein développement ; en un mot, l'intelligence parfaite. Or, cette intelligence en acte, cette intelligence en plein développement, cette intelligence parfaite, qu'est-ce que c'est, sinon Dieu lui-même ? »

C'est là une pétition de principe, car on pourrait demander quelle est l'origine de cette intelligence ; et si elle est incréée, rien n'empêche d'en faire l'attribut même de la substance universelle, se manifestant de toute éternité dans des formes passagères dont l'homme serait la plus parfaite, au moins sur ce globe.

Quoi qu'il en soit, M. Ferraz ne fait point dépendre la morale des deux précédentes conceptions : « Le système de nos devoirs, dit-il, subsiste dans ce qu'il y a d'essentiel soit qu'on admette, soit qu'on rejette cette explication métaphysique de l'homme et des choses. Dans le plus grand nombre des cas, le bien se distingue du mal, comme le vrai du faux, instantanément et par des caractères qu'il est impossible de méconnaître; les vérités premières, les vérités mères de la morale, sont, comme celles de la logique, d'une évidence immédiate. Elles forment par leur réunion comme une législation naturelle qui s'impose sans effort aux consciences de toutes les écoles et de tous les partis : elles composent comme le code civil des âmes. »

Histoire du caractère et de l'esprit français, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la Renaissance, par Cénac Moncaut. 3 vol. in-18, librairie Didier.

M. Cénac-Moncaut a entrepris, comme il le déclare dans son introduction, une étude approfondie des éléments qui constituent une des grandes puissances de notre nationalité : le caractère et l'esprit français.

Par *caractère* il entend le germe primitif, c'est-à-dire la disposition naturelle qui porte l'homme à une action : c'est le résultat de la nature physique et de la nature morale combinées et prises à leur point de départ. Il se développe en l'homme dès le berceau, dans le peuple dès l'état sauvage. L'esprit, c'est ce qui donne le mouvement, l'activité, la régularité au caractère ; il en est à la

fois l'agent et le modérateur. C'est l'apanage de l'homme devenu raisonnable par l'éducation, et du peuple devenu civilisé.

Ces principes posés, l'auteur les applique à la France; il commence par étudier séparément les aptitudes de chacun des peuples qui ont occupé son territoire; suit les péripéties des luttes qui ont préparé la fusion des races nouvelles avec les anciennes; examine quels éléments religieux et moraux, politiques et littéraires chaque nouveau venu a fournis pour apport social. C'est la somme de ces éléments réunis, fusionnés, qui a formé la France. Il étudie les faits pour en tirer des conséquences, et s'élève des événements aux doctrines, au lieu de descendre des doctrines aux événements, comme avaient fait Bossuet, Montesquieu, Grotius.

Plaçant le caractère et le génie de la race, de la nation, de l'individu en tête des agents sociaux, il y met le point de départ de tout événement, de tout progrès. Par exemple, il cherche les causes de l'établissement des Barbares dans les aptitudes du caractère germanique et du génie gaulois; les causes de la chute des Carlovingiens dans les imperfections de l'esprit sicambre et la supériorité de l'esprit celtique; et les motifs de la lutte des Albigeois dans l'antagonisme du caractère franc et de l'esprit provençal.

M. Cénac-Moncaut a puisé ses documents et ses preuves dans la littérature, dans l'art et dans la philosophie, qui sont les manifestations les plus saisissantes des aptitudes et des idées d'un peuple.

Une étude préliminaire est consacrée aux langues; il y démontre que les langues gauloises n'ont point disparu sous la domination romaine et que, malgré certaines modifications latines, le fond des dialectes indigènes s'est conservé dans la patrie.

L'esprit méridional et l'esprit germanique ou scandinave se sont combattus sans cesse en France, et surtout à Paris. La poésie brillante et colorée du troubadour et la poésie frondeuse du trouvère révèlent cette lutte.

Cette histoire guide sûrement le lecteur à travers le labyrinthe des révolutions intellectuelles et morales de la nation française, en éclairant les origines et en indiquant les causes des événements. Les origines, l'auteur les cherche dans les modifications préalables des caractères et des esprits; procédé éminemment rationnel, car les idées naissent dans le cerveau avant de se manifester par des actes. Or, le plus sûr moyen de remonter à la source vraie des

événements est certainement d'indiquer les mouvements et les variations opérées dans les esprits.

Il en ressort ce fait capital : que le génie gaulois s'est maintenu à peu près intact en dépit de l'invasion romaine et de la conquête germanique.

On y voit un tableau saisissant de la lutte entre l'état pastoral des Gaulois et des Barbares et l'état civilisé de la société romaine.

Le Romain en Gaule est représenté comme un aventurier corrompu, blasé, cupide et ambitieux. Le Gaulois, c'est l'homme d'esprit et de bon sens, prudent, secourable, aimable, enjoué, sympathique : le Franco-Germain est violent, grossier, brutal, intolérant.

Malgré ces divergences, ces luttes de caractère et d'esprit sur le même sol, l'homogénéité finira par triompher. Mais qui l'emportera du génie franc ou de génie gaulois ? C'est le problème que M. Moncaut s'efforce de résoudre dans son appréciation de la grande tentative d'unification germanique dirigée par Charlemagne. Il fait voir que cette tentative échoua parce que Charlemagne ne sut pas comprendre qu'on ne fait rien mieux que ce qu'on fait librement, suivant Montesquieu. Or, il voulut donner un esprit de pédanterie à une nation naturellement gaie. L'État n'y gagna rien, ni pour le dedans ni pour le dehors, et ses successeurs subirent les conséquences de cette faute politique.

On doit à Charlemagne une sorte d'académie où prit naissance la scolastique, exercice intellectuel particulièrement septentrional.

La région comprise entre la Loire et le Rhin devint le centre de la philosophie transcendante, officielle, tandis que la région méridionale devint celui de la philosophie pratique. Les plus importantes écoles reçurent leur impulsion de l'Université de Paris, dont l'organisation servit de modèle à toutes les facultés philosophiques et théologiques du moyen âge, en Angleterre et en Allemagne. Dans le Sud même, des professeurs s'acquirent un grand renom en développant le système d'Aristote avec la fougue déclamatoire qui leur était propre ; mais la plupart allèrent se faire des disciples dans les écoles du Nord. C'est alors qu'on voulut expliquer les dogmes en cherchant par quel côté ils entraient dans le domaine de la raison humaine. Abélard fut le créateur de cette méthode. Déjà Roscelin son maître, déclarant que toute chose étant une et non composée de parties, par conséquent indivisible, en concluait que la Trinité n'était pas un composé de trois per-

sonnes, mais de trois attributs désignés sous trois noms. Guillaume de Champeaux accentua le réalisme. Pour lui, toute conception de l'intellect correspond à une réalité, l'idée la plus générale comme l'idée la plus particulière est l'image exacte de ce qu'il y a de plus individuel dans la nature. Mais comme l'un se présente avant le multiple, l'un est le grand Etre, l'Etre qui communique à toutes les individualités ce qu'elles ont d'essentiel. Le libre examen commence à se formuler dans le nominalisme, dont Abélard fut le grand apôtre.

Puis, c'est Bernard de Chartres soutenant que, hors des idées, rien n'est espèce ni genre, et présentant la matière et l'idée comme les deux éléments primitifs et éternels. La Providence applique l'idée à la matière, et la matière s'anime et prend une forme.

Gautier de Mortain soutenait que rien n'existe hors de l'individu, mais que l'individu considéré sous divers aspects est successivement l'esprit, le genre et ce qu'il y a de plus général ; et il part de l'état individuel, pour s'élever à l'état universel.

Gilbert de Porrée s'attaqua aux catégories d'Aristote, les interpréta de manière à en réduire la valeur, et entreprit de les compléter. Puis, voulant surpendre le secret de la génération, il conclut que la matière en soi est sans forme, que la forme en soi est dégagée de tout alliage matériel. La matière et la forme sont dans le repos, et la forme matérialisée est dans le mouvement.

M. Cénac-Moncaut fait voir sans peine que les docteurs scolastiques ne se montrèrent ni moins incompréhensibles ni moins fous que les docteurs des cours d'amour ; mais avec cette différence que ceux-ci se contentaient d'outrager le bon sens et de froisser la morale, tandis que les autres détraquaient la raison.

Les interminables disputes sur la nature des choses, leur origine, leur division, constituaient, suivant lui, une simple gymnastique de l'intelligence, où l'on jouait beaucoup plus sur les mots que sur le fond des idées, sans aucune utilité pour la connaissance du beau et du bien moral.

Bientôt la philosophie bourgeoise et pratique fut substituée à la dialectique doctrinaire ; elle s'attacha à la raison, à la morale pure et au bon sens. Dans le Midi surtout, les héritiers de Sidoine Apollinaire allièrent les principes de l'Evangile avec ceux des philosophes de la Grèce. La théologie et la dialectique n'y furent professées qu'à l'état rudimentaire.

La France fut toujours divisée en deux zones, celle du Midi et celle du Nord, et chacune d'elles, tout en substituant la philosophie morale et indépendante à la dialectique officielle, y procéda avec une méthode différente. Ramus fut le premier qui, dans la zone du Nord, se révolta contre l'absolutisme pédagogique, et attaqua les derniers retranchements de la scolastique. Il préférait la méthode de Socrate, qui s'adressait à toutes les intelligences, à celle d'Aristote, qui ne s'adressait qu'aux savants.

Il fut traité à la fois comme un révolté et comme un hérétique; ses ennemis profitèrent de la Saint-Barthélemy pour l'assassiner. Mais il avait jeté le germe d'une libre polémique qui depuis ne cessa de faire des progrès.

Le XVIe siècle perfectionna le produit de l'âge précédent, et chercha à donner l'élégance de la forme, le coloris d'un style imagé à des pensées imparfaitement exprimées jusqu'alors.

Ce fut surtout Montaigne qui triompha de la métaphysique scolastique et de la casuistique quintessenciée. Mais la restauration du caractère, de l'esprit celtique, comme le remarque M. Cénac Moncaut, n'était pas le dernier mot du progrès : « Notre patrie, dit-il en terminant, devait surtout conquérir trois éléments de la plus haute importance et que les peuples gaulois n'avaient jamais connus : le sentiment de la grandeur et de la majesté — le sentiment de la tendresse et de la mélancolie — les règles de la proportion et de l'harmonie. Elle ne devait pas se borner à les conquérir comme des notions spéculatives et théoriques, mais elle devait les mettre en application dans la philosophie, dans la littérature et dans l'art. La solution de ce problème constitua la mission du XVIIe siècle. »

Ici s'arrête l'ouvrage de M. Cénac Moncaut; nous espérons qu'il sera continué.

Saint Paul, par E. Renan, 1 vol. in-8°, Michel Lévy.

Ce qui caractérise essentiellement l'apostolat de saint Paul, c'est qu'il a, le premier, proclamé deux grands principes : la vocation des gentils et l'abrogation du mosaïsme. Il est impossible de juger exactement, d'après les Évangiles, quel a été l'enseignement de Jésus, puisqu'on y trouve, sur ces deux ques-

tions fondamentales, des discours contradictoires. Mais ce qui est certain, c'est que ses disciples immédiats, s'appuyant sur ses leçons et sur son exemple, considéraient la loi cérémonielle comme étant toujours en vigueur, et regardaient la race israélite comme investie, en vertu d'oracles divins, d'un privilége exclusif. L'Église de Jérusalem resta longtemps attachée à ces maximes : les membres qui la composaient considéraient notamment la circoncision comme indispensable. Elle ne formait qu'une secte de l'Église juive ; et l'on doit croire qu'elle se conformait à l'enseignement qu'elle avait reçu de Jésus en personne et dont elle était la fidèle dépositaire. Si les chrétiens s'étaient renfermés dans ce cercle étroit, leur secte aurait végété misérablement et aurait été confondue dans le rabbinisme ; il n'y aurait pas eu de christianisme. Ce fut saint Paul qui fit prévaloir des principes tout opposés, qui déclara hautement qu'à l'avenir il n'y aurait plus de barrières de races, que tous les hommes, sans distinction de naissance, étaient également appelés à profiter des bienfaits de la parole divine, que la loi mosaïque était abrogée, que l'homme serait justifié, non par des œuvres rituelles, mais par la foi. Cette doctrine est devenue, en réalité, le fondement de la nouvelle religion, qui a donc pour auteur saint Paul, bien plus que Jésus. M. Renan repousse cette conclusion (p. 569) ; cependant elle ressort de l'ensemble de son nouveau livre. Et le Jésus des Evangiles lui-même, loin de détruire la religion israélite, l'a déclarée immuable, devant durer autant que le ciel et la terre, et l'a pratiquée jusqu'à sa mort ; il n'a apporté aucune doctrine nouvelle, comme le reconnaît ailleurs M. Renan, qui avoue que les meilleurs préceptes de l'Évangile se retrouvent, soit dans la Bible, soit chez les docteurs israélites, tels que Hillel. En voulant néanmoins lui maintenir la supériorité, il nous semble pécher contre la logique et céder à l'influence de vieux préjugés.

Le rôle de Paul a été prépondérant. Il importe donc d'étudier le caractère de cet homme, qui a enfanté la religion à laquelle devait se soumettre la portion la plus éclairée de l'humanité. M. Renan ne dissimule pas ses défauts : l'orgueil, l'âpreté, la roideur, la soif de domination, l'ingratitude (p. 120). Sa conversion subite, dès qu'on écarte le miracle, dénote une imagination mobile, un esprit facile à s'enflammer, à passer d'un extrême à l'autre. N'ayant jamais vu Jésus, il prétend l'avoir connu intimement dans la vision extatique du chemin de Damas ; fier de ses

communications obtenues par une révélation surnaturelle, il déclare n'avoir plus rien à apprendre de ceux qui avaient vécu avec lui, et il prétend le connaître mieux qu'eux. Ce Christ qu'il croit avoir entendu dans un état d'hallucination « est son propre fantôme ; c'est lui-même qu'il écoute, en croyant entendre Jésus-Christ (p. 563). »

L'enseignement de Paul n'est pas irréprochable. Persuadé que le monde allait finir prochainement, il recommande aux fidèles de rester dans l'état où ils se trouvent, de ne point se marier, de se résigner à l'esclavage ou à la misère, de ne rien faire pour améliorer leur sort (I *Cor.*, 7). Il veut qu'on se soumette au pouvoir de fait, quel qu'il soit (*Rom.* XIII, 1-17) ; il légitime ainsi l'usurpation, la force brutale, la tyrannie, même la plus inique ; il consacre l'oppression et défend à l'opprimé de songer à s'affranchir ; il condamne tout patriotisme, toute énergie, toute vertu civique.

Sa doctrine de la prédestination est d'une dureté horrible. Il compare l'homme à un vase d'argile que Dieu a pétri suivant sa fantaisie et a destiné à devenir, soit un vase d'élection, soit un vase pour des usages ignobles. Dieu est libre d'avoir pitié de qui il veut, d'endurcir qui il veut . En punissant ceux qu'il a endurcis, comme Pharaon, il fait ressortir sa miséricorde en faveur de ceux qu'il a préparés pour sa gloire (*Rom.* IX).

Il est impossible d'être plus dur et plus méprisant pour la femme : « Que les femmes, dit-il, soient soumises à leur mari, comme au Seigneur, parce que le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église (*Ephes.* V, 22, 23). L'homme n'a point été tiré de la femme, mais la femme de l'homme ; et *l'homme n'a point été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme* (I *Cor.*, 11, 8). » Il lui ordonne de se taire dans les églises et lui défend d'enseigner (*ibid.* XIV, 34, 35).

M. Renan le félicite d'avoir proclamé que l'homme est justifié, non par les œuvres, mais par la foi (p. 488, 489), et d'avoir mis ainsi les qualités morales au-dessus des pratiques cérémonielles. Mais cette maxime autorise à admettre que la foi tient lieu de toutes les vertus, que le croyant est assuré de son salut et n'a pas d'autre devoir à remplir. Il y a donc là le germe d'un fanatisme dangereux et antisocial.

La conduite de Paul n'est pas toujours exemplaire. Lui qui se montre si absolu dans ses règles, qui reproche si rudement à

Pierre ses faiblesses, ses tergiversations et ses molles condescendances, il transige aussi parfois avec ses principes : bien qu'ayant rompu avec l'ancien culte et ayant proscrit comme vaines toutes les observances légales, il consent à laisser circoncire son disciple Timothée, afin de s'accommoder aux exigences des partisans du passé. Lors de son dernier voyage à Jérusalem, étant accusé d'enseigner la renonciation à la loi de Moïse, au lieu de reconnaître franchement que tel était en effet son enseignement, il se soumet à une cérémonie judaïque, à une superstition populaire. Quatre nazirs (espèce de derviches) vont au *temple* et font en son nom une déclaration solennelle que l'accusation est fausse (*Act. ap.*, XXI). Elle était cependant fondée; Paul le savait bien, et il commet là un acte d'hypocrisie et de pusillanimité. M. Renan cherche en vain à le justifier. Traduit ensuite devant le grand prêtre Ananias, Paul lui fait de vifs reproches et le traite de *muraille blanchie*. On lui fait observer qu'il manque de respect au grand prêtre. Il s'excuse alors en disant qu'il ignorait sa qualité, et il cite un texte biblique qui ordonne d'honorer les ministres du Seigneur. Il reconnaît par là que le sacerdoce juif subsiste avec toutes ses prérogatives; c'était répudier la doctrine qu'il avait partout prêchée. Mais il ne s'en tient pas là : il se déclare pharisien, fils de pharisien (*Act. ap.*, XXIII); pour prouver son orthodoxie israélite, il revendique la qualité d'adhérent à la secte la plus strictement attachée au judaïsme, à celle dont Jésus avait si souvent flagellé l'esprit étroit et la bigoterie formaliste. Devant le procurateur Félix, il déclare croire tout ce qui est écrit dans la loi et les prophètes (*Act. ap.*, XXIV, 14), et s'exprime par conséquent comme l'aurait fait l'Israélite le plus rigide. Il ne dit rien de Jésus, ni de la doctrine nouvelle, ni de l'abrogation de l'ancienne loi.

M. Renan glisse sur plusieurs traits de cette triste palinodie, et montre beaucoup trop d'indulgence pour ceux qu'il rapporte en détail.

Il a suivi, dans ce nouvel ouvrage, une marche bien plus ferme que dans les précédents; cependant, il lui arrive encore parfois de prendre cette attitude ambiguë, indécise, qui semble encourager les partis les plus opposés. Tantôt il suit rigoureusement la ligne marquée par la raison et par la science; tantôt il se laisse entraîner par des élans de mysticisme; il invoque Jésus, qu'il appelle son *cher maître* (p. 327), et s'écrie : « Tes disciples sont des hommes; *tu fus un* DIEU. » De philosophe, il redevient chré-

tien, mais ce ne sont que des rechutes passagères.

Malgré ces défauts, le livre de *saint Paul* rendra un grand service à la science, en donnant une explication rationnelle de la propagation du christianisme, en faisant voir que ces faits si audacieusement défigurés sont parfaitement naturels, conformes au cours ordinaire des choses, ont pour ressorts les passions humaines, et ne diffèrent pas de ceux dont se composent les annales de l'histoire.

Le Poëme de Lucrèce, morale, religion, science, par C. Martha, professeur suppléant à la faculté des lettres de Paris, 1 vol. in-8, librairie Hachette.

C'est une entreprise assez délicate que celle du panégyrique de Lucrèce; les préventions défavorables qui s'attachent encore à son *Poëme de la nature* ne sont point faites pour encourager ceux qui, sans admettre ses doctrines, ne veulent point marchander les légitimes hommages qui sont dus au plus illustre interprète de l'épicurisme. M. Martha vient de l'essayer avec bonheur; il a su faire ressortir les qualités supérieures de ce poëme au double point de vue moral et poétique, et en dégager les erreurs. Son livre est à la fois un éloge et une critique : « En entreprenant cette étude, dit-il, nous cédons à l'attrait sévère d'une œuvre poétique que rien, dans la littérature latine, ne surpasse peut-être en intérêt littéraire et moral, et qui offre encore cet avantage de n'avoir pas été épuisée par la critique. »

Il s'est demandé pourquoi ce poëte impie a su remuer le cœur et trouver la sagesse et la paix de la conscience dans la négation des dieux et de l'immortalité de l'âme; car tout le poëme semble aboutir à la destruction des croyances sur lesquelles l'homme a fondé ses dernières espérances. C'est que Lucrèce, quoique épicurien et matérialiste, n'est ni un sceptique, ni un indifférent. Il met autant d'ardeur et de conviction à combattre les idées religieuses que d'autres en mettent à les soutenir, et c'est avec l'enthousiasme d'une forte conviction qu'il proclame l'Olympe vide et l'anéantissement de notre existence.

Le bonheur suprême qu'il préconise, c'est celui de l'impassibi-

lité, sorte de quiétisme que troublerait la perspective d'une vie future; et il enseigne, d'après Épicure, que l'âme, composée d'atomes, se dissout et périt avec le corps. Quant au remède à apporter aux maux de cette vie, il le voit dans la morale privée, modeste, qui seule est capable de procurer des satisfactions secrètes. Par cela même qu'Épicure bornait la vie humaine à une courte apparition sur la terre, il voulait qu'elle fût noblement remplie, et même, comme les stoïciens, il voyait quelque chose au delà des limites étroites de la patrie, et concevait l'idée de la fraternité humaine. C'est ce qui fit dire à Sénèque : « J'ose dire, contre l'opinion des nôtres (des stoïciens), que la morale d'Épicure est saine, droite, et même austère pour qui l'approfondit. Je ne dis donc pas que la secte d'Épicure est l'école de la débauche ; je dis qu'elle est décriée sans l'avoir mérité (1). »

C'est là l'opinion dont le livre de M. Martha est le développement; et quand celui-ci relève les visions philosophiques de Lucrèce, c'est pour montrer que jusque dans ses erreurs et ses égarements, il offre un spectacle poétique et moral d'un grand intérêt.

Lucrèce ne s'est point voué à l'épicurisme parce qu'il le considérait comme la doctrine de la volupté, il s'y est voué parce que c'était plus réellement la doctrine du renoncement, de l'indifférence, de la quiétude. A son époque, comme le remarque très-bien M. Martha, les doctrines philosophiques offraient des refuges aux consciences troublées, aux âmes blessées, qui y trouvaient un repos, un soutien, une foi. Alors, c'étaient les philosophes qui remplissaient les fonctions morales dont s'emparèrent dans la suite les ministres du culte. M. Martha fait observer à ce sujet que chez les modernes, les âmes tourmentées ou froissées vont d'ordinaire de la philosophie à la religion, tandis que les anciens par les mêmes motifs allaient de la religion à la philosophie. Nous croyons que les esprits reviennent à la tendance des anciens, et que, détrompés sur les croyances religieuses qui ne répondent plus aux besoins nouveaux, ils se retournent vers les doctrines confirmées par la science et le raisonnement, et pensent trouver dans les solutions philosophiques des voies qui les mènent, comme Lucrèce, au séjour de la sérénité. M. Martha con-

(1) *De vitâ beatâ*, XIII.

vient que nous revenons à l'épicurisme sous certains rapports, que la science n'a fait de progrès que pour avoir cru, comme lui, à des lois invariables : « Tous, tant que nous sommes, dit-il, vous et moi, que nous le sachions, que nous le voulions ou non, nous portons en nous non pas le système, mais l'esprit de la doctrine. Car il ne faut pas l'oublier, la grande pensée du maître, à laquelle tout est subordonné, fut de délivrer la nature de toutes les puissances occultes, malfaisantes, ridicules, qui troublaient l'univers et l'homme. »

Lucrèce trouvait dans l'anéantissement de l'être les mêmes consolations que le bouddhisme dans le *Nirvanâ*, qui a un sens analogue (1). Au reste, les stoïciens eux-mêmes posaient ce dilemme : « Ou la mort nous anéantit, ou elle nous ouvre une vie nouvelle, » et ces deux alternatives leur paraissaient également consolantes.

Loin que l'athéïsme et le matérialisme de Lucrèce aient pour but de lâcher le frein aux passions, c'est au contraire au nom de la morale qu'il les enseigne. Sa théorie du bonheur reposait non pas sur la volupté, mais sur la justice et sur la dignité humaine. Il reconnaissait dans l'homme un pouvoir indépendant, « une prise violente sur le destin (*fatis avulsa voluntas*). » Il soutenait que la réflexion et la science pouvaient contenir et épurer la nature humaine en lui indiquant le chemin à suivre. Le bonheur durable, suivant lui, doit être réglé par la prudence; se réduire à l'exemption de la douleur et de l'inquiétude, et, par conséquent, se soustraire à la crainte des dieux et de la vie future; s'affranchir des passions, fuir l'ambition, la cupidité et l'incontinence : telle est, en résumé, la sagesse épicurienne. Mais aussi cette sagesse conduit à l'indifférence pour les affaires publiques, pour les affections de famille, pour tout ce qui peut donner de l'embarras et des soucis. C'est pourquoi saint Jérôme proposait Épicure en exemple aux chrétiens, en disant que ses œuvres étaient remplies d'herbes, de fruits et d'abstinences : « C'est une morale de couvent sans religion, » dit M. Martha, et il ajoute avec raison que le christianisme s'est montré encore plus dédaigneux de l'action politique, en prêchant l'indifférence, en méprisant la philosophie même.

(1) Voir le *Bouddha et sa doctrine*, par Barthélemy Saint-Hilaire.

On a reproché à Lucrèce d'avoir poussé cette indifférence, cet égoïsme, jusqu'à une émotion de plaisir à la vue des malheurs auxquels les humains s'exposent volontairement, tels que les naufrages où ils périssent, pour s'être engagés dans des entreprises lointaines et aventureuses ; mais le sentiment de compassion qui se mêle à ses objurgations corrige l'âpreté de celles-ci : témoin le passage même qu'on a souvent cité :

Devant la mer immense, on aime à voir du port
L'homme, battu des flots, lutter contre la mort.
Non, le malheur d'autrui n'est pas ce que l'on aime (1),
Mais la tranquillité que l'on sent en soi-même.
On aime à voir encore, en paisible témoin,
De grandes légions s'entre-choquer au loin;
Mais on aime surtout, au-dessus des orages,
Habiter ce séjour élevé par les sages,
D'où l'on voit à ses pieds les mortels, incertains
De la vie, au hasard courant tous les chemins,
Armés de leur génie ou fiers de leur naissance,
Lutter pour la richesse et la toute-puissance,
Et, par de longs travaux, jour et nuit disputer
Ce faîte des grandeurs où tous veulent monter.
O triste aveuglement, ô misères humaines,
Dans quelle sombre nuit, hélas! dans quelles peines,
Misérable mortel, tu perds ces quelques jours
Que la nature donne et ravit pour toujours (2) !

Bien qu'en général Lucrèce jette sur l'univers et la société des yeux chagrins, des paroles de désespoir et de mépris, il ne méconnaît pas la loi du progrès : « Le besoin, dit-il, l'expérience, l'activité de l'esprit, font avancer les hommes pas à pas. Le temps amène au jour peu à peu toutes les découvertes ; l'industrie, de plus en plus ingénieuse, les met en pleine lumière ; les arts naissent les uns des autres et brillent sous l'effort du génie jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur plus haut point de perfection (3). »

Mais contradictoirement, il représente le monde physique et le monde moral à l'état de décadence; il entrevoit même la fin prochaine du monde, et fait des vœux seulement pour qu'elle n'arrive pas trop tôt. Jésus recueillera cette idée, qui se propageait

(1) *Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas.*
(2) Liv. II, 1.
(3) Liv. V, 1451.

de son temps dans tout le monde romain, et le non-accomplissement de sa prophétie n'empêchera pas de la voir renaître plus menaçante encore au moyen âge à propos de l'an 1000.

M. Martha accompagne son étude de nombreux passages tirés du poëme, et qu'il a cru devoir traduire en vers. Cette traduction est aussi élégante que celle de M. de Pongerville; mais nous trouvons qu'elle adoucit trop les termes et trahit un peu l'intention de modérer, de pallier les hardiesses de l'auteur.

M. André Lefebvre, dans la *Pensée nouvelle,* a publié également une traduction en vers de plusieurs fragments de ce poëme, mais il en a reproduit toute la vigueur de pensée, toute la rudesse de style; on voit qu'il s'est identifié avec le fond comme avec la forme, et c'est ainsi que nous comprenons une traduction en vers; autrement nous préférons la prose, toujours plus fidèle.

En résumé, l'ouvrage de M. Martha est une excellente et complète étude philosophique sur la religion, la morale et la science de Lucrèce, libre interprète de la doctrine épicurienne. Il fait voir ce qui appartient au disciple, et il en caractérise la différence dans ces mots : « Le maître n'avait point cette allure de Titan révolté contre le ciel... Il conservait, au milieu de ses luttes contre l'opinion, la sérénité d'un sage. »

Les malheurs du temps et les désordres d'un polythéisme en dissolution soulevaient l'indignation des philosophes et des poëtes; ils soulevèrent Lucrèce contre la religion, comme ils soulevèrent Perse et Juvénal contre les mœurs, et les premiers chrétiens contre la société.

Maine de Biran, étude sur ses œuvres philosophiques, faite à l'occasion des leçons de M. Caro à la Faculté des lettres de Paris, en 1867, par Élie de Biran, in-8°, librairies Paul Dupont et Dentu.

C'est un recueil d'articles inspirés à l'auteur par les leçons de M. Caro sur la vie, les ouvrages et la doctrine de son illustre parent. Ayant noté fidèlement les appréciations du professeur, M. Elie de Biran les a reproduites, soit pour les appuyer, soit pour les combattre, et a jugé que cette publication serait très-opportune, en présence de l'antagonisme chaque jour plus marqué entre les deux systèmes, spiritualiste et matérialiste, afin d'opposer à ce dernier le système un peu mixte de Maine de Biran, qui, tout

en proclamant la prédominance d'une volonté libre et intelligente, a su faire aussi la part légitime des sens.

En signalant et déplorant la tendance de la jeunesse actuelle vers les idées matérialistes et les idées sceptiques, il confond à tort ces deux ordres d'idées. Le matérialisme s'appuyant sur l'observation et l'expérience, le matérialisme scientifique en un mot, ne doit pas plus être confondu avec le scepticisme que le spiritualisme ne doit être confondu avec le mysticisme.

Du coup d'œil général jeté sur la doctrine de Maine de Biran, il résulte qu'elle se divise en trois étapes successives : étude de la vie physique, étude de la vie personnelle, étude de la vie religieuse de l'homme. « Formé à l'école de Condillac, dit l'auteur, Maine de Biran ne tarde pas à devenir l'adversaire irréconciliable de son ancien maître : voyant l'impossibilité de tout ramener aux sens, il cherche dans le *moi* un point d'appui, et c'est alors que, par une immortelle glorification de la personnalité humaine, il s'écrie : *Je veux, donc je suis !* Mais revenu de ce premier élan, il comprend que le *moi* ne saurait combler tout le vide de l'âme, et, dans cette extrémité, il cherche un asile dans le sein de la Providence. Il appelle Dieu à son aide et répète en gémissant : *Vœ soli !* c'est-à-dire : Malheur à celui qui est seul avec soi-même ! malheur à celui qui ne peut compter que sur soi et non sur Dieu, qui est le suprême secours ! Et en mourant, il lègue au monde ce testament philosophique, qui est la complète expression de sa vie et de sa pensée : « *La religion résout seule les problèmes que la philosophie pose.* »

D'où vient, cependant, que Maine de Biran et les autres philosophes chrétiens de son école, ont laissé non résolus ces grands problèmes posés depuis Platon ? Serait-ce qu'en eux-mêmes ces problèmes seraient insolubles ? ou serait-ce que la religion n'aurait pas encore trouvé un interprète capable de les résoudre ? Quoi qu'il en soit, il nous paraît également téméraire d'affirmer ou de nier une solution qu'on cherche encore.

M. Caro combat le système des deux âmes physiologique et métaphysique de Maine de Biran, et lui oppose la théorie de l'âme embryonnaire, fondée sur ce que le *moi* n'est pas toujours dans la plénitude de sa force, qu'il est même parfois à l'état d'inertie, ne conservant que le principe d'énergie causale. M. Elie de Biran objecte que le mode de l'activité spontanée ne fournit pas à cet égard d'explication complète, et que faire émer-

ger l'âme du milieu sensible, c'est revenir par un détour au matérialisme. Pourrait-il donc nous signaler une manifestation de l'âme qui n'ait point son origine dans la sensibilité ?

L'œuvre capitale de Maine de Biran est son *Essai sur les fondements de la psychologie,* où sont condensés tous les résultats qu'il avait laborieusement conquis jusque-là. On y trouve l'analyse de la conscience et une théorie des facultés de l'homme.

En premier lieu, Maine de Biran s'efforce, par une déduction qui paraît à M. Caro subtile et laborieuse, de faire sortir toutes les idées de la volonté.

En deuxième lieu, il reconnaît deux grandes vies, l'une inconsciente, qui se rapproche de la nature; l'autre consciente, dans laquelle l'homme s'affirme. Ce sont comme deux courants qui viennent se rejoindre, s'ajouter l'un à l'autre sans se confondre.

Maine de Biran y passe en revue successivement : le système affectif, où dominent les sensations organiques ; le sensitif, où le *moi* commence à analyser les sensations ; le perceptif, où l'attention se révèle, où le moi acquiert les notions de soi-même ; le réflexif, où commence une série d'actes non sollicités par la sensation. Plus tard il remarquera que, de loin, les différences s'effacent entre la sensation et l'impression organique pure, et admettra, sans distinction de dégrés, le principe de la vie organique et animale : « La vie perceptive et la vie réflexive se confondent dans la vie humaine ou philosophique, qui est le déploiement simultané de la volonté et de l'intelligence. Au-dessus est une vie supérieure, la vie de l'esprit, la vie religieuse ; là tout effort devient inutile ; l'âme dégagée des influences organiques s'offre en holocauste à Dieu lui-même. »

Cet examen consciencieux et fidèle de la vie et de la pensée philosophique de Maine de Biran, n'est pas seulement de la part de son auteur un acte de piété presque filiale; c'est aussi la profession de foi d'un disciple convaincu et cherchant à faire partager sa conviction. Pour un début, son œuvre nous semble très-recommandable, et le plus sincère encouragement que nous croyions devoir lui adresser, c'est le conseil de se livrer à une sérieuse et profonde étude des faits physiologiques. Elle a manqué à la méthode d'observation suivie d'abord par Maine de Biran ; de là les hésitations, les variations d'idées, les incertitudes désespérantes qui ont marqué la carrière de ce grand penseur, et l'ont fait aboutir en définitive au mysticisme, ce dernier refuge des âmes

qui se sont épuisées dans la vaine recherche de l'absolu métaphysique.

Les Grandes Questions, par Émile Hannotin, in-8°, librairie Dentu.

M. Hannotin est un disciple de Jean Reynaud; mais comme tous les disciples de ce grand philosophe, il s'est inspiré de sa doctrine pour arriver à d'autres idées, et il remonte à Aristote, qui, selon lui, a démontré rationnellement la nature divine, la première des grandes questions qu'il essaye de résoudre.

Il commence par repousser l'opinion suivant laquelle l'existence de l'univers est coéternelle avec celle de Dieu. Ce qui est coéternel à Dieu, ce sont ses désirs et sa volonté. Les lois de la nature sont éternelles comme formant l'essence divine, car si elles avaient été créées, elles ne seraient plus que des effets et n'auraient plus le caractère d'immuabilité; elles seraient en dehors de Dieu, et celui-ci, en conséquence, ne gouvernerait pas le monde. Il faut donc que les causes universelles soient nécessairement en lui, ou soient lui-même. On voit que le panthéisme est le fond de cet ouvrage.

L'intelligence forme la substance souveraine et universelle de tous les êtres et les gouverne, comme la substance de l'homme meut et vivifie son corps. Il faut donc que l'intelligence soit immuable, ne subisse aucun changement pour produire éternellement des effets.

Loke dit : Les esprits ne peuvent opérer qu'où ils sont. « Oui, dit M. Hannotin, mais ils sont partout. » Et il trouve aussi contradictoire de demander aux esprits de se déplacer que de vouloir que les sons aient de la couleur. C'est pourquoi il raille avec raison les spirites, qui font voyager les esprits comme des corps.

Si l'intelligence divine est immobile, comment a-t-elle pu créer, c'est-à-dire se livrer à un acte essentiel de mouvement? L'auteur l'assimile à la loi d'attraction, qui est séparée des corps, commela lumière est séparée de la plante qu'elle fait vivre : mais l'attraction et la lumière n'existeraient pas sans corps, tandis que l'intelligence divine, motrice immobile des corps, est une abstraction métaphysique plus difficile à comprendre que ne le pense l'auteur. Ainsi, il déclare que Dieu a existé avant la création, qu'alors il engendrait ses désirs et sa volonté et préparait les plans qu'il de-

vait plus tard mettre à exécution; est-ce que tout cela n'implique pas la mobilité et le changement? Il ajoute que la matière n'est qu'un moyen, qu'un instrument docile de l'intelligence; il ne s'aperçoit pas qu'il déplace ainsi l'immobilité, car l'immobilité est l'attribut de l'objet mis en mouvement, et non du moteur.

M. Hannotin cherche ensuite à définir l'infini, c'est-à-dire l'indéfinissable, puis la nature de Dieu, même question sous une autre forme, et critique la doctrine des Pères de l'Église sur la prédestination, un nouveau fatalisme. Il soutient que la Providence ne se décide à agir de telle ou telle manière que d'après nos œuvres et les circonstances présentes: en sorte que ses résolutions se trouvent subordonnées aux actes de ses créatures, bien qu'elle ait tout prévu. Il y a ici deux termes contradictoires.

Pour démontrer rationnellement que Dieu a créé toutes choses et que sa nature est la seule chose incréée, l'auteur pose d'abord en principe qu'il n'y a pas d'effet sans cause, et que cette cause c'est l'intelligence. Nous avons souvent relevé cette pétition de principe chez plusieurs métaphysiciens, et nous disons ici encore que si l'intelligence qui préside à l'ensemble de l'univers implique un auteur intelligent, à plus forte raison celui-ci impliquerait-il une autre cause encore supérieure, et ainsi de suite sans arriver à une cause primordiale unique; tandis qu'il nous semble plus rationnel de s'arrêter à une cause inhérente à l'univers lui-même, à une force virtuelle qui le soutient dans l'infinité des temps et de l'espace, et ne prend conscience d'elle-même que dans sa plus haute manifestation, c'est-à-dire dans l'être le plus complétement organisé, dans l'homme.

Sur les questions de la morale, M. Hannotin exprime de très-justes idées. Il démontre que l'origine du mal, c'est l'ignorance, et qu'il doit finir avec elle, lorsque parmi les êtres raisonnables s'établira l'égalité intellectuelle. Dès lors la honte et le remords qui ne suffisent pas, de nos jours, pour punir le coupable, répareront suffisamment le mal commis; dès lors aussi, chacun sera content du bonheur qu'il aura mérité, le trouvera juste et bon, et ne désirera pas d'en changer, si modeste qu'il soit.

Il y a, selon lui, deux révélations: l'une qui se fait par le sentiment, par la conscience, et qui est préparatoire; la seconde qui nous donne la vérité et que l'intelligence possède pleinement. Le christianisme lui paraît un acheminement à la compréhension, à la révélation définitive, mais il faut que d'autres vérités s'ajoutent à

celles qu'il possède, de même qu'il est venu s'ajouter à celles du judaïsme. « La doctrine du Christ, dit-il, dégagée de la partie miraculeuse, est bonne, elle se perpétuera à travers les âges, seulement il faut la consolider par la compréhension et la compléter. Voilà la haute mission de l'avenir ; elle présente de grandes difficultés à vaincre, sans néanmoins être au-dessus des forces de l'homme ; mais plus elle est difficile, plus elle est méritoire, plus elle est digne du courage et du dévouement des âmes religieuses. »

M. Hannotin signale la différence profonde qui sépare la morale de l'Évangile et la morale ecclésiastique, et montre l'accord entre Jésus et Platon. Il distingue le bonheur complet relatif du bonheur absolu, immuable des mystiques. Le bonheur absolu, immuable, serait un tourment : mais le bonheur parfait peut se trouver dans une volonté parfaite, qui naît elle-même de la vérité.

Toutes les questions religieuses, métaphysiques et morales sont successivement traitées par l'auteur ; il examine, compare et critique les divers systèmes qu'elles ont provoqués, et développe les hypothèses qui lui semblent le plus près de la vérité. Mais nous regrettons que ces longs développements ne soient point suivis d'un résumé général qni nous en ferait mieux saisir l'enchaînement et nous permettrait d'en tirer une conclusion.

Incompatibilités, ou simples observations au clergé catholique à l'occasion du Concile œcuménique, par le professeur J. Robert, in-8, Milan, librairie de Robecchi Levino.

Le Concile œcuménique de Rome n'est pas encore ouvert, et déjà on le discute, on juge ses actes comme s'ils étaient accomplis, on commente ses décisions comme si elles étaient proclamées. C'est qu'on sait bien l'esprit qui les dictera, on sait parfaitement que, sous peine d'abdication, l'Église romaine restera fidèle à ses traditions sans en rien retrancher, sans y rien ajouter.

Que les temps sont changés ! Il y a trois siècles, le Concile de Trente voyait les peuples et les princes incliner leurs fronts soumis devant ses arrêts ; partout, d'ailleurs, se dressaient des bûchers destinés à répondre victorieusement aux trop pressantes objections, et aujourd'hui, le dernier probablement des conciles œcuméniques voit contester d'avance son pouvoir infaillible et la

valeur de ses résolutions; que sera-ce donc lorsqu'il aura porté ses arrêts? A côté de l'approbation de quelques-uns, ils seront accueillis par la critique railleuse et impitoyable de beaucoup d'autres, par l'indifférence dédaigneuse et mortelle du plus grand nombre, sans que le bras séculier vienne comme autrefois prêter main-forte à leur exécution.

Est-ce que l'ultramontanisme ne voit pas devant lui l'abîme chaque jour plus béant qui doit engloutir ses traditions et ses dogmes? ou bien est-ce un défi qu'il jette à la civilisation moderne? Quoi qu'il en soit, une pareille hardiesse nous plaît; nous voilà en face d'un adversaire bien résolu, dans une lutte suprême, à donner la mesure de toutes ses forces et de toute sa puissance afin de vaincre ou de succomber avec éclat.

Mais peut-être exagère-t-on l'importance de ce concile, peut-être que le monde continuera de marcher après comme devant, et que même les idées philosophiques en recevront une heureuse impulsion.

M. J. Robert est de ceux qui s'effrayent à tort, ou se préoccupent trop de cet événement; il y rattache des symptômes de perturbation; il voit l'air agité de menaces et de murmures; il entend comme le bruit d'un dissolvant pénétrer dans le sein des masses; l'admirable discipline des Jésuites l'épouvante, comme s'il suffisait d'une bonne discipline pour sauver une mauvaise cause!

Le jésuitisme n'a plus cette influence qui permettait autrefois à l'un de ses généraux de dire au duc de Brissac : « De ma chambre de Rome, je gouverne non-seulement Paris, mais la Chine, non-seulement la Chine, mais l'univers entier, sans que personne sache comment cela se fait. »

Dès le seizième siècle cet ordre commençait à dégénérer. Saint François Borgia, troisième général des Jésuites, écrivait au Père de la Société : « Un temps viendra où la Compagnie des Jésuites sera tout occupée des sciences humaines, mais sans aucune application à la vertu. L'ambition y dominera; la superbe et l'orgueil y entreront à bride abattue. Il n'y aura plus personne qui puisse la réprimer. L'esprit de nos confrères est rempli d'une passion sans bornes pour les biens temporels; ils se portent à les accumuler avec plus de fureur que les séculiers mêmes. » Et Jérôme Baptiste de Lanuza, évêque d'Albarazin, s'exprime ainsi sur leur compte : « Ils enlèveront les aumônes aux pauvres, aux misérables et aux infirmes. Ils attireront à eux la populace... Ils contracte-

ront familiarité avec les femmes, et leur apprendront à tromper leurs maris et à donner leur bien en cachette. »

Il y a longtemps que le jésuitisme est condamné moralement, il reste à l'abattre comme puissance : le prochain Concile est sa dernière tentative de domination.

C'est aux hommes religieux, aux chrétiens en particulier, que l'auteur fait appel pour mettre fin aux désordres de l'ultramontanisme, pour provoquer une réforme sérieuse dans le clergé et des changements dans les pratiques religieuses.

Cependant, dès qu'il admet le christianisme comme religion, nous ne saisissons pas bien la ligne de démarcation si tranchée qu'il trace entre celui-ci et le catholicisme, qui en est l'organisation sacerdotale. Toute religion doit avoir ses ministres pour présider au culte, aux prières, aux cérémonies, déterminer les rites, fixer les dogmes, interpréter les livres; or, tout sacerdoce tendant à augmenter sa puissance et ses priviléges, à gouverner les âmes et à soumettre les corps, on voit peu à peu son influence et ses richesses s'accroître jusqu'à d'énormes proportions; et le sacerdoce chrétien, aussi bien en Russie et en Angleterre qu'à Rome, a fait, comme les sacerdoces indien, égyptien, perse, juif, métier et marchandise du culte, des prières, des cérémonies, des livres, en sorte que, pour détruire les abus de cette institution, il faudrait abolir l'institution elle-même : et alors que deviendraient les religions sans prêtres, c'est-à-dire sans culte ?

Il est certain que le clergé catholique s'est beaucoup départi de l'humilité et de la modestie prêchées par le Christ : « Avant de mettre sur leur front la couronne du Christ, dit M. Robert, ils en ont soigneusement arraché les épines, ils l'ont doublée de pourpre, ils l'ont surchargée d'or. Sur le passage de ces pauvres serviteurs des serviteurs de Dieu, il faut couvrir les maisons de tentures, il faut cacher la poussière sous les fleurs... Depuis que le bâton vénéré des anciens pasteurs a fait place aux crosses d'or enrichies de pierreries, les gardiens de nos âmes se font appeler humblement Monseigneur, leur détachement des biens de ce monde habite des palais qu'ils ne trouvent jamais ni assez grands ni assez beaux. »

Que dire, en effet, de ces évêques qui entrent dans les temples escortés d'huissiers, de suisses et même de valets en livrée portant des coussins moelleux pour les déposer sous les genoux de leurs *grandeurs* lorsqu'elles s'humilient devant un autel ? A leur

sortie, un élégant équipage les attend et les conduit dans un palais fastueux et confortable. Tout cela rappelle peu l'humble crèche de Jésus. Mais l'Église répond qu'honorer et enrichir les ministres de Dieu, c'est honorer et enrichir Dieu lui-même, qui le rendra au centuple, et c'est pour cette raison qu'on a embelli les églises de tout ce que les arts et le luxe ont produit de plus merveilleux; les grands artistes de la Renaissance en ont fait des musées de sculpture et de peinture, aujourd'hui nos meilleurs artistes lyriques en font des salles de concert, et quoi qu'en dise M. Robert, ces artistes ne sont nullement exclus des sacrements de l'Église ; ils sont mariés et enterrés avec tout le cérémonial religieux que leur réputation et surtout leur fortune comporte.

L'égalité des hommes devant Dieu, prêchée par Jésus, n'est pas plus observée par les prêtres catholiques que par les prêtres des autres cultes. Les meilleures places du temple sont réservées, comme au théâtre, à ceux qui payent davantage. Le nombre de prières et la valeur des indulgences répondent à la quantité et à l'importance des offrandes : « Si le nombre et la durée des prières exercent réellement une influence favorable sur les décisions du juge souverain, dit M. Robert, aucune langue humaine ne peut qualifier la parcimonie barbare qui les mesure au pauvre; si, au contraire, elles demeurent sans action contre l'impartiale justice du Très-Haut, quel nom faut-il donner à un commerce de ce genre? »

Il ne faut pas imputer au catholicisme tout seul les funestes errements qui, depuis le commencement du moyen âge jusqu'à la Renaissance, ont entravé les progrès de la science, de la philosophie et des institutions sociales. Lorsque Jésus recommandait à ses partisans de tout quitter pour le suivre : famille, travail, affections et biens de ce monde, n'autorisait-il pas d'avance le célibat des prêtres, la virginité et la claustration des femmes, les mortifications, le mépris de soi et des autres, toutes choses qui, pendant des siècles, ont maintenu l'Europe chrétienne dans les ténèbres de l'ignorance et de la barbarie ?

Qu'on lise les Pères de l'Église, les théologiens les plus savants, les évêques les plus charitables, depuis saint Augustin jusqu'à Fénelon, et l'on verra qu'ils s'accordent tous à tirer de l'Évangile des idées d'intolérance, de foi aveugle, de résignation pusillanime, d'ascétisme, si contraires aux idées de liberté, de tolérance, de

dignité humaine, de fraternité universelle qui préoccupent l'esprit moderne.

Cependant, c'est au nom et à l'aide du christianisme que l'auteur, à l'exemple de beaucoup d'esprits libéraux en Italie, songe à une régénération religieuse et sociale. Il en appelle à l'Évangile des bulles, des malédictions, des excommunications lancées par les papes, et lui attribue l'initiative des idées d'égalité et de fraternité entre les hommes.

Les mots d'égalité et de fraternité ont-ils dans la bouche de Jésus le même sens que dans celles de Voltaire, de Rousseau, des encyclopédistes, comme il le croit en qualifiant ceux-ci de *missionnaires de l'esprit chrétien?* Nous ne le pensons pas. Jésus n'a prêché la charité et la fraternité qu'en vue d'une existence future, et l'égalité des hommes que devant Dieu. « Il n'y aura dans le ciel, disait-il, ni riches, ni pauvres, ni maîtres, ni esclaves. » Et en attendant, il déclarait que l'esclave désobéissant devait être puni ; et cette déclaration, souvent rappelée par les missionnaires catholiques et protestants, n'a pas peu contribué à maintenir longtemps l'esclavage dans les colonies chrétiennes.

Ce n'est donc pas à l'Évangile qu'il faut demander un point d'appui pour les réformes nécessaires, et puisque un contre-concile, tenu par de libres penseurs, est annoncé pour la même époque à Naples, nous espérons qu'on ne s'y bornera pas à opposer aux décrets du Concile romain des propositions tendant uniquement à accommoder une religion existante aux exigences du temps : nous espérons qu'on y envisagera la situation en dehors de toute croyance traditionnelle, et qu'on y traitera, au double point de vue de la science et de la philosophie, les mêmes questions que traiteront les évêques au point de vue exclusif d'une religion. Le catholicisme va lancer son *ultimatum,* que la libre pensée proclame le sien, et les peuples choisiront.

Science de l'homme, 1re partie, t. Ier, par Gustave Flourens, in-18, librairie Le Chevalier.

La science de l'homme embrasse toutes les questions qui se rattachent à la nature humaine. Ce n'est pas en quelques pages qu'elles peuvent être traitées; aussi M. G. Flourens se propose-t-il de le faire en plusieurs volumes. Le premier, qui vient de pa-

raître, est consacré àl'action de l'humanité, c'est-à-dire à l'histoire. L'auteur examine successivement les moyens d'arriver à la vraie connaissance des faits humains, la production de ces faits, les influences qui peuvent les modifier, l'origine des nations, leurs âges, puis le passé du séjour de l'homme et le passé de chaque peuple jusqu'à notre époque, les âges de l'humanité, et enfin l'avenir d'après les travaux du passé et les aspirations du présent.

L'histoire commence avec les premières relations sociales, mais elle reste longtemps confuse, incomplète et légendaire avant d'être le dépôt de faits authentiques, et par conséquent un enseignement utile à la postérité. Comme le dit M. Flourens, l'histoire tient compte de la gloire pour les pères, de la reconnaissance pour les fils, inspire la vertu, le dévouement et les belles actions, rend l'humanité solidaire de la vie de chacun de ses membres : « le passé appartient à l'histoire, le présent va lui appartenir, elle ne laisse que l'avenir aux hommes. »

Pour démêler le vrai du faux dans les témoignages oraux ou écrits, il faut appliquer la raison à l'examen des sources ; car les témoignages puisent leur autorité dans la sanction qui déclare le témoin bien informé : or, la raison cherche à concilier ceux qui sont bons, rejette les autres : puis elle examine les faits en eux-mêmes, dans leur essence, décide s'il sont possibles ou non, les compare avec leurs antécédents et leurs conséquents, et les fait sortir ainsi de l'ensemble avec une évidence irrésistible.

Mais quelle est l'origine des faits humains ? C'est la volonté, la volonté libre, douée d'une force propre, capable de résister à toute pression extérieure. Elle est sollicitée à l'action par deux mobiles entre lesquels elle choisit : la raison et la passion, qui tendent au bien de l'homme par des voies différentes.

La raison cherche à guider la volonté par des idées qui se partagent en idées de l'espèce et en idées de la nation, les premières inhérentes à la condition humaine, les deuxièmes contingentes et variables. La raison, bien qu'étant partout la même, porte des fruits différents chez chaque nation et sous chaque climat.

La passion est aussi nécessaire que la raison ; elle arrache l'âme humaine à l'inertie, et lui inspire une force indomptable ; mais elle produit indifféremment le bien et le mal, le dévouement et le crime, et si l'histoire reconnaît le rôle des passions dans les faits, elle ne doit les préconiser que lorsque la raison a su les réprimer ou les diriger vers le bien. Tels sont les principes qui ont servi de point

de départ à M. Flourens pour aborder son vaste sujet. Il signale d'abord les différentes influences auxquelles l'homme est soumis : celle de la matière qui forme le milieu dans lequel il se meut, tel que le climat ; celle de l'organisation et de la race. Il soutient que, quelles que soient les diversités de couleur, de langage, de circulation, les idées de l'espèce répondent toujours à la voix humaine : « Comme l'humanité dit-il, l'histoire est une. Elle n'appartient à aucune nation ; elle les possède et les juge toutes. Cette unité fait sa force et assure sa justice : la gloire d'un peuple ne peut la séduire, elle a toujours les yeux fixés sur quelque chose de plus grand. »

M. Flourens remonte à l'époque probable où l'homme apparaît sur le globe. D'après les nouvelles données de la science, il suppose qu'il apparut sur plusieurs points à la fois, et en âge de se suffire à lui-même. Il trace un tableau assez vraisemblable du premier état social, de ses premiers usages, de la première langue ; en un mot, de la civilisation primitive dont l'histoire nous a laissé des traces. Puis il arrive à la fondation des grands États, à l'établissement des castes, des législations, des cultes, du système politique et social. Il passe en revue successivement toutes les phases de l'humanité depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et fait une analyse rapide et critique des doctrines philosophiques les plus importantes.

Pour bien juger l'ensemble de cette œuvre, nous attendons la 2e partie, consacrée à la détermination des variétés de l'espèce humaine, ou races, et de leurs divisions, données par les caractères de l'âme et du corps, et la 3e partie, consacrée aux fait matériels, c'est-à-dire au corps de l'homme et aux autres corps constituant l'univers, organisés ou inorganiques, étudiés au point de vue humain, ce point de vue devant remplacer le point de vue théologique. Déjà ce premier volume nous fait bien augurer des suivants, et nous espérons que l'auteur continuera d'ajouter à la véritable connaissance des faits la juste appréciation de leur cause et de leur caractère, relevée par une noble ardeur pour tous les progrès auxquels l'intelligence humaine peut et doit aspirer.

Philosophie de l'art dans les Pays-Bas, par H Taine, in-18, librairie Germer-Baillière.

Dans deux ouvrages : *la Philosophie de l'art* et *la Philosophie de l'art en Italie*, M. Taine avait interrogé les événements, les mœurs, les caractères, pour y trouver les divers éléments qui servent à constituer l'art particulier d'un peuple. Appliquant cette méthode rationnelle à l'histoire de l'art dans les Pays-Bas, il a fait une étude parallèle et de la civilisation et de l'esthétique flamande : « Selon notre méthode, dit-il, nous allons d'abord étudier cette histoire intime et préalable qui explique l'histoire extérieure et finale. Je vous montrerai d'abord la graine, c'est-à-dire la race avec ses qualités fondamentales et indélébiles, telles qu'elles persistent à travers toutes les circonstances et dans tous les climats ; ensuite, la plante, c'est-à-dire le peuple lui-même avec ses qualités originelles, accrues ou limitées, en tout cas appliquées et transformées par son milieu et son histoire ; enfin la fleur, c'est-à-dire l'art, et notamment la peinture, à laquelle tout ce développement aboutit. »

Il considère les traits communs de la race germanique et les différences qui les séparent des peuples latins. La finesse et la précocité naturelles aux peuples latins les rendent plus exigeants en fait de bonheur, de plaisirs, de nouveautés, de galanteries, de raffinements, de formes. Le Germain a des impressions moins vives, il est plus rassis et plus réfléchi, préfère le fond à la forme, aime la vie sédentaire, domestique, résiste aux tentations extérieures, dédaigne les pompeuses représentations qui flattent les sens et la vanité : « Leur instinct les pousse à ne pas se laisser séduire par l'apparence, à lever les voiles, à saisir la chose cachée, fût-elle répugnante et triste, à n'en retrancher ni dissimuler aucun détail, fût-il vulgaire et laid. » Aussi, tandis que les Latins demeurèrent catholiques, c'est-à-dire soumis à la tradition, à l'autorité, à la pompe du culte, à la hiérarchie ecclésiastique, aux rites, les nations germaniques devinrent protestantes, subordonnant le culte extérieur au culte intime, faisant fléchir l'autorité officielle de l'Église devant la conviction personnelle de l'individu. M. Taine a fort bien saisi les caractères fondamentaux de chacune des deux races : « Si la seconde comparée à la première, dit-il, présente une forme moins sculpturale, des appétits

plus grossiers et un tempérament plus engourdi, elle fournit, par le calme de ses nerfs et par la froideur de son sang, plus de prise à la pure intelligence; sa pensée, moins détournée du droit chemin par l'attrait du plaisir sensible, par les saccades de l'improvisation, par l'illusion de la beauté extérieure, sait mieux s'accommoder aux choses, tantôt pour les comprendre, tantôt pour les diriger. »

Dans les arts, la même opposition d'instincts a produit un contraste analogue de goût et de style. M. Taine expose les circonstances historiques dont la diversité et la succession ont amené les phases successives et diverses de la peinture flamande. Il montre que la renaissance du XVIe siècle s'est accomplie en Hollande par des représentations religieuses, et a manifesté un christianisme renouvelé et vivace au lieu d'exprimer, comme en Italie, le paganisme restauré. Il peint en traits rapides et colorés l'énergie des caractères, la prospérité des cités, la décadence de l'esprit ascétique et ecclésiastique; fait voir la concordance des caractères de l'art et de ceux du milieu; la glorification de la vie présente et de la foi chrétienne; l'affranchissement des esprits transformant graduellement la peinture et y faisant prédominer les sujets laïques et humains.

C'est qu'en Hollande, grâce à la double révolution républicaine et protestante qui s'y accomplit, l'invention étant plus libre devient plus originale, et s'accentue davantage en opposition à l'art italien et classique; et cela dure jusqu'après la guerre de 1672. Depuis cette époque, l'affaiblissement et l'abaissement de la Hollande entraînent la décadence de l'art national: « Dernière preuve, dit M. Taine en finissant, de la dépendance qui attache l'originalité individuelle à la vie sociale, et proportionne les facultés inventives de l'artiste aux énergies actives de la nation. »

Le Soleil, par Amédée Guillemin, 1 vol. in-18, libraisie Hachette.

L'auteur ne se borne pas à une simple description; il cherche à faire comprendre le rôle bienfaisant que le soleil joue vis-à-vis de notre monde. Il voit dans cet astre radieux la source commune, le trésor inépuisable où s'alimentent les puissances mécaniques et les forces de tous les êtres.

« C'est le soleil qui fait de notre globe, au lieu d'un morne désert plein de ténèbres et de silence, le séjour de la lumière et de la chaleur, du mouvement, en un mot de la vie. »

Il rapporte les opinions des anciens sur ce sujet, et entre autres les conceptions religieuses des Aryas. Ce peuple attribuait non-seulement la vie, mais aussi la pensée à la chaleur et à la lumière émanant du soleil.

De l'étude consciencieuse qu'il fait de la température probable à laquelle est soumis cet astre, M. Guillemin conclut qu'il ne peut être habité, et repousse les conjectures fantaisistes de quelques astronomes à cet égard. Sans doute la nature physique du soleil est encore trop peu saisissable pour qu'on puisse trancher d'autorité dans un sens ou dans un autre, cependant l'habitabilité du soleil impliquerait une matière possédant des propriétés qui nous sont inconnues.

« En thèse générale, dit l'auteur, il est bien vrai qu'à des conditions physiques différentes correspondent, là où la vie est possible, des organismes différents. Sur la terre même il en est ainsi; il y a toujours une harmonie nécessaire entre l'être et le milieu. Mais ces conditions mêmes ont des limites, ainsi que le prouve l'histoire paléontologique de notre planète : aux époques primitives, la vie n'y avait point encore fait son apparition, et ce n'est que progressivement qu'elle s'y est développée, au fur et à mesure des modifications physiques subies par l'atmosphère et par le sol. »

Que le soleil soit habité ou non, son rôle est aussi important que celui des autres corps célestes qui tournent autour de lui : « Il est le foyer des vibrations puissantes qui partout portent le mouvement et la vie, et dont l'interruption serait aussitôt, à la surface de tous les astres qui composent le monde solaire, le signal de la destruction de tout organisme, de l'immobilité, de la mort. »

LIVRES NOUVEAUX.

De l'Esprit moderne au point de vue religieux, **par M. Lefranc, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Bordeaux, in-8°, librairie Ladrange.**

La Philosophie de Socrate, par P. Montée. docteur ès-lettres, in-8°, librairie Durand et Pedone Lauriel.

Dictionnaire de législation usuelle, comprenant les éléments du droit civil, commercial, industriel, maritime, criminel, administratif, etc., par Ernest Cadet, docteur en droit, 1 fort vol. in-18, librairie classique d'Eugène Belin.

Cours d'Économie politique, par Félix Cadet, professeur au lycée de Reims, in-8°, imprimerie Gérard, à Reims.

Histoire de l'économie politique; les précurseurs Boisguilbert, Vauban, Quesnay, Turgot, par le même, in-8°, librairie Lacroix, à Paris.

Croyances d'un voltairien, par Jules Christian, in-8°, librairie Manginot-Hellitasse.

De l'Orgueil et de la Folie, par le docteur Lagardelle, in-16, librairie Morgand.

Etudes physiologiques, quatre heures d'angoisses, par Firmin Maillard, in-16, imprimerie Roux, à Gray.

Apologie de Socrate par Platon, par E. Talbot, in-16, librairie Hachette.

L'Ontologismo riformato, nelle essenze eterne delle cose dal canonico Antonio Russo Signorelli da paterno lettere del sac. Giovanni scolia, in-8°, Catania, stamperia Bellini.

Catéchisme du règne de Dieu et du nouveau monde, à l'usage des juifs, des catholiques, des protestants. — Première instruction religieuse élémen. taire. — Introduction, par Jean-Louis Vaïsse, in-12, Toulouse, librairie F. Gimet.

La Femme et les Mœurs, liberté ou monarchie, par André-Léo, 1 vol.

Philosophie chrétienne de l'histoire, par l'abbé L. Leroy, in-8°, librairie Palmé.

Du Concile général et de la Paix religieuse, par H. L. C. Maret, évêque de Sura, 2 vol. in-8°, librairie Plon.

Le Monde et l'Homme primitif d'après la Bible, par Meignan, évêque de Châlons-sur-Marne, in-8°, librairie Palmé.

Jésus de Nazareth, sa religion et sa personne, conférence par Leblois, in-12, librairie Cherbuliez.

La Philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées, par Alfred Fouillée, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux, 2 vol. in-8°, librairie Ladrange.

Éléments de morale, par Paul Janet, membre de l'Institut, in-18, librairie Delagrave.

Évangile et Liberté, conférences par Charles Bois, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, 1 vol. in-18, librairie Grassart.

Cahiers de Philosophie, année scolaire 1868-1869, par H. Datasta, professeur de philosophie, in-8°, Toulon, imprimerie Laurent.

L'Etre-Cause, dissertation, par Ch. Daudville. Brochure in-8°, librairie Didier.

La Bonté, par Charles Rozan, in-18, librairie Hetzel.

Le Suicide ou la Mort volontaire, par Edmond Douay, 1 vol. in-18, librairie Décembre-Alonnier.

Critique de la Raison pure, par Emmanuel Kant, traduit de l'allemand par Jules Barni avec une introduction du traducteur contenant l'analyse de cet ouvrage, 2 vol. in-8e, librairie Germer-Baillière.

Les Philosophes et les Sciences, Galien, Mahomet, Charlemagne, l'École arabe, les Alchimistes, etc. Études fantaisistes, par Aristide Guiraud, broch. in-12, Chalons-sur-Saône.

De la haute Education intellectuelle, par Dupanloup, évêque d'Orléans, nouvelle édition, 3 vol. in-8°, librairie Douniol.

La Photographie mentale des esprits dévoilée, par Ferdinand Rouget, in-8°, Montpellier, impr. Gras.

L'Homme et ses deux Vies, ou *vie et mort de l'homme*, par J. L. Zacharie, in-12°, Lyon, impr Rey et Sezanne.

La République nouvelle, par Alexandre Weill, in-16°, chez tous s libraires.

La Gauche, la Situation, le Programme démocratique, par Léonce Ribert, in-16°, librairie Le Chevalier.

Le Père Hyacinthe et le Libéralisme clérical, par F. Rabbe, broch. in-8°, même librairie.

Manuel de philosophie, par A. Jacques, J. Simon et Émile Saisset 6e édition, in-8°, librairie Hachette.

Livre de morale pratique, ou choix de préceptes et de beaux exemples, destiné à la lecture courante dans les écoles et dans les familles, par Th. H. Barrau, in-18°, même librairie.

Le Progrès par le christianisme, conférences de Notre-Dame de Paris, par le R. P. Félix, in-8°, libr. Jouby et Royer.

La Philosophie scolastique, exposée et défendue par le R. P. Kleutgen, trad. par le R. P. Constant Sierp, 3 vol. in-8°, libr. Gaume et Duprey.

Solidarité, vue synthétique sur la doctrine de Ch. Fourier, par Hipp. Renaud, in-18°, libr. A. Dupont.

Spécimen de la restitution complète du livre d'Isaïe, par Pierre Leroux, Lausanne, libr. Joseph Leroux.

Les médecins philosophes contemporains, M. Lélut par Émile Chauvet, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Rennes, in-12, libr. Pedone Lauriel.

MÉLANGES

LA PHYSIOLOGIE MODERNE : Dans son discours de réception à l'Académie française, M. Claude-Bernard a parfaitement déterminé l'état actuel de la physiologie sur les rapports des fonctions nerveuses et cérébrales avec les facultés instinctives, intellectuelles et morales.

En voici les principaux passages :

Quel admirable spectacle que cette manifestation de l'intelligence depuis l'apparition de ses premiers vestiges jusqu'à son complet épanouissement, manifestation graduée dans laquelle le physiologiste voit les diverses formes des fonctions nerveuses et cérébrales s'analyser en quelque sorte d'elles-mêmes et se répartir chez les différents animaux suivant le degré de leur organisation ! D'abord, au plus bas degré, les manifestations instinctives, obscures et inconscientes; bientôt l'intelligence consciente apparaissant chez les animaux d'un ordre plus élevé; et enfin chez l'homme l'intelligence éclairée par la raison, donnant naissance à l'acte rationnellement libre, acte le plus mystérieux de l'économie animale et peut-être de la nature entière.

Dans tous les temps, les manifestations de l'intelligence ont été regardées comme des phénomènes impénétrables; mais, à mesure que la physiologie avance, elle porte ses vues de plus en plus loin. Aujourd'hui, après avoir localisé, elle veut expliquer. Elle ne se borne plus à déterminer dans les organes le siége précis des fonctions; elle descend dans les éléments mêmes de la matière vivante, en analyse les propriétés et en déduit l'explication des phénomènes de la vie, en y découvrant les conditions de leur manifestation.....

La physiologie établit d'abord clairement que la conscience a son siége exclusivement dans les lobes cérébraux; mais, quant à l'intelligence elle-même, si on la considère d'une manière générale et comme une force qui harmonise les différents actes de la vie, les règle et les approprie à leur but, les expériences physiologiques nous démontrent que cette force n'est point concentrée dans le seul organe cérébral supérieur, et qu'elle réside, au contraire, à des degrés divers, dans une foule de centres nerveux inconscients, échelonnés dans tout l'axe cérébro-spinal, et peuvent agir d'une façon indépendante, quoique coordonnés et subordonnés hiérarchiquement les uns aux autres.

En effet, la soustraction des lobes cérébraux chez un animal supérieur fait disparaître la conscience en laissant subsister toutes les fonctions du corps dont on a respecté les centres nerveux coordinateurs. Les fonctions de la circulation, de la respiration, continuent à s'exécuter régulièrement, sans interruption, mais elles cessent dès qu'on enlève le centre propre qui régit chacune d'elles. S'agit-il, par exemple, d'arrêter la respiration, on agira sur le centre respiratoire qui est placé dans la moelle allongée. M. Flourens a circonscrit ce centre avec une scrupuleuse précision, et lui a donné le nom de *nœud vital*, parce que sa destruction est suivie de la cessation immédiate des manifestations de la vie dans les organismes élevés. La digestion, seulement suspendue, n'est point anéantie. L'animal, privé de la conscience et de la perception, n'a plus l'usage de ses sens, et a perdu conséquemment la faculté de chercher sa nourriture; mais si l'on y supplée en poussant la matière alimentaire jusqu'au fond du gosier, la digestion s'effectue parce que l'action des centres nerveux digestifs est restée intacte.

Un animal dépourvu de ses lobes cérébraux n'a plus la faculté de se mouvoir spontanément et volontairement; mais, si l'on substitue à l'influence de sa volonté une autre excitation, on s'assure que les centres nerveux coordinateurs des mouvements de ses membres ont conservé leur intégrité.

De cette manière s'explique ce fait, étrange et bien connu, d'une grenouille décapitée qui écarte avec sa patte la pince qui la fait souffrir. On ne saurait admettre que ce mouvement si bien approprié à son but soit un acte volontaire du cerveau; il est évidemment sous la dépendance d'un centre qui, siégeant dans la moelle épinière, peut entrer en fonction, tantôt sous l'influence centrale du sens intime et de la volonté, tantôt sous l'influence d'une sensation extérieureou périphérique.

Chaque fonction du corps possède ainsi son centre nerveux spécial, véritable cerveau inférieur dont la complexité correspond à celle de la fonction elle-même. Ce sont là les *centres organiques* ou *fonctionnels* qui ne sont point encore tous connus, et dont la physiologie expérimentale accroît tous les jours le nombre Chez les animaux inférieurs, ces centres inconscients constituent seuls le système nerveux; dans les organismes élevés, ils se forment avant les centres supérieurs, et président à des fonctions organiques importantes dont la nature, par prudence, suivant l'expression d'un philosophe allemand, n'a pas voulu confier le soin à la volonté.

Au-dessus des centres nerveux fonctionnels, inconscients, viennent se placer les centres instinctifs proprement dits. Ils sont le siége de facultés également innées dont la manifestation, quoique consciente, est involontaire, irrésistible et tout à fait indépendante de l'expérience acquise. Gall a beaucoup insisté sur les faits de ce genre, et nous pouvons en avoir tous les jours des exemples sous les yeux. Le canard qui

a été couvé par une poule, et qui se jette à l'eau en sortant de la coquille, nage sans avoir rien appris ni de sa mère ni de l'expérience. La vue seule de l'eau a suffi à réveiller son instinct. On sait encore l'histoire, rapportée par M. Flourens d'après Fr. Cuvier, d'un jeune castor, isolé au moment de sa naissance et qui, après un certain temps, commença à construire industrieusement sa demeure.

Il y a donc des intelligences innées ; on les désigne sous le nom d'*instincts*. Ces facultés inférieures des centres fonctionnels et des centres instinctifs sont invariables et incapables de perfectionnement; elles sont imprimées d'avance dans une organisation achevée et immuable et sont apportées toutes faites en naissant, soit comme conditions immédiates de viabilité, soit comme moyens d'adaptation à certains modes d'existence nécessaires pour assurer le maintien et la fixité des espèces.

Mais il en est tout autrement des facultés intellectuelles supérieures; les lobes cérébraux, qui sont le siége de la conscience, ne terminent leur développement et ne commencent à manifester leurs fonctions qu'après la naissance. Il devait en être ainsi ; car, si l'organisation cérébrale eût été achevée chez le nouveau-né, l'intelligence supérieure eût été close comme les instincts, tandis qu'elle reste ouverte au contraire à tous les perfectionnements et à toutes les notions nouvelles qui s'acquièrent par l'expérience de la vie. Aussi allons-nous voir, à mesure que les fonctions des sens et du cerveau s'établissent, apparaître, dans ce dernier, des centres nerveux fonctionnels et intellectuels de nouvelle formation réellement acquis par le fait de l'éducation.

Nous désignerons sous le nom de *centres* les masses nerveuses qui servent d'intermédiaire aux points d'arrivée des nerfs de la sensation et aux points de départ des nerfs du mouvement. C'est dans cette substance de soudure qui s'organise le plus tardivement, que l'exercice de la fonction vient frayer et creuser en quelque sorte les voies de communication des nerfs qui doivent se correspondre physiologiquement.

Le centre nerveux de la parole est le premier que nous voyons se tracer chez l'enfant. Le sens de l'ouïe est son point de départ nécessaire; si l'organe auditif manque, le centre du langage ne se forme pas; l'enfant né sourd reste muet. Dans l'éducation des organes de la parole, il s'établit donc entre la sensation auditive et le mouvement vocal un véritable circuit nerveux qui relie les deux phénomènes dans un but fonctionnel commun. D'abord la langue balbutie; c'est par l'habitude seulement, et à l'aide d'un exercice assez longtemps répété, que les mouvements deviennent assurés et que cette communication centrale des nerfs est rendue facile et complète. Toutefois ce n'est qu'avec l'âge que la fonction peut s'imprimer définitivement dans l'organisation : un jeune enfant qui cesse d'entendre perd peu à peu la faculté de parler qu'il avait acquise et redevient muet, tandis que chez l'homme adulte,

placé dans les mêmes conditions, il n'en est plus ainsi, parce que chez lui le centre de la parole est fixé et le développement du cerveau achevé. A ce moment, les fonctions de ce centre acquis sont devenues vraiment involontaires, comme si elles étaient innées ; et c'est une chose remarquable que les actes intellectuells que nous manifestons n'atteignent réellement toute la perfection dont ils sont susceptibles que lorsque l'habitude les a imprimés dans notre organisation et les a rendus en quelque sorte indépendants de l'intelligence consciente qui les a formés et de l'attention qui les a dirigés. Chez l'orateur habile la parole est comme instinctive, et on voit chez le musicien exercé, les doigts exécuter d'eux-mêmes les morceaux les plus difficiles, sans que l'intelligence, souvent distraite par d'autres pensées, y prenne aucune part.

Parmi tous les centres nerveux acquis, celui de la parole est sans contredit le plus important : en nous permettant de communiquer directement avec les autres hommes, il ouvre à notre esprit les plus vastes horizons.....

L'organisation nerveuse de l'homme se ramène en définitive à quatre ordres de centres : les centres fonctionnels, les premiers formés, tous inconscients et dépourvus de spontanéité ; les centres instinctifs, conscients et doués de manifestations irrésistibles et fatales ; les centres intellectuels, acquis d'une manière volontaire et libre, mais devenant par l'habitude plus ou moins automatiques et involontaires. Enfin, au sommet de toutes ces manifestations, se trouve l'organe cérébral supérieur du sens intime auquel tout vient aboutir. C'est dans ce centre de l'unité intellectuelle qu'apparaît la conscience, qui, s'éclairant sans cesse aux lumières de l'expérience de la vie, tend à affaiblir, par le développement progressif de la raison et de la volonté, les manifestations aveugles et irrésistibles de l'instinct.

N'oublions pas que c'est aux expériences de M. Flourens que nous devons nos principales connaissances sur le siége de la conscience, et rappelons encore que l'ablation des lobes cérébraux éteint aussitôt ce flambeau de l'intelligence et de la spontanéité ; la vie séparée de la conscience peut continuer sans doute, mais alors les centres nerveux inférieurs, plongés dans l'obscurité, ne sont plus capables que d'actes involontaires et purement automatiques.

Maintenant, quelle idée le physiologiste se fera-t-il sur la nature de la conscience ?

Il est porté d'abord à la regarder comme l'expression suprême et finale d'un certain ensemble de phénomènes nerveux et intellectuels ; car l'intelligence consciente supérieure apparaît toujours la dernière soit dans le développement de la série animale, soit dans le développement de l'homme. Mais, dans cette évolution, comment concevoir la formation du sens intime et le passage, si gradué qu'il soit, de l'intelligence inconsciente à l'intelligence consciente ? Est-ce un développement orga-

nique naturel et une intensité croissante des fonctions cérébrales qui fait jaillir l'étincelle de la conscience, restée à l'état latent, jusqu'à ce qu'une organisation assez perfectionnée puisse permettre sa manifestation, et est-ce pour cette raison que nous voyons la conscience se montrer d'autant plus lumineuse, plus active et plus libre qu'elle appartient à un organisme plus élevé, plus complexe, c'est-à-dire qu'elle coexiste avec des appareils intellectuels inconscients plus nombreux et plus variés ? En admettant que la science vienne confirmer ces opinions, nous n'en comprendrions pas mieux pour cela, au point de vue physiologique, l'essence de la conscience, que nous ne pouvons comprendre, au point de vue chimique, l'essence du feu ou de la flamme. Le physiologiste ne doit donc pas s'arrêter, pour le moment, à ces interprétations; il lui suffit de savoir que les phénomènes de l'intelligence et de la conscience, quelque inconnus qu'ils soient dans leur essence, quelque extraordinaires qu'ils nous apparaissent, exigent, pour se manifester, des conditions *organiques* ou *anatomiques*, des conditions *physiques* et *chimiques* qui sont accessibles à ses investigations, et c'est dans ces limites exactes qu'il circonscrit son domaine.

Partout, en effet, nous constatons une corrélation rigoureuse entre l'intensité des phénomènes physiques et chimiques et l'activité des phénomènes de la vie; c'est pourquoi il nous est possible, en agissant sur les premiers, de modifier les seconds et de les régler à notre gré. De même que les autres phénomènes vitaux, les manifestations intellectuelles sont troublées, affaiblies, éteintes ou ranimées par de simples modifications survenues dans les propriétés physiques ou chimiques du sang: il suffit de vicier ce liquide nourricier en y introduisant des anesthésiques ou certaines substances toxiques pour faire aussitôt naître le délire ou disparaître la conscience. La pensée libre, pour se manifester, exige la réunion harmonique dans le cerveau de toutes les conditions organiques, physiques et chimiques. Comment comprendre, en effet, la folie qui supprime la liberté, si on ne l'envisageait comme un trouble survenu dans ces conditions?

La tendance de la physiologie moderne est donc bien caractérisée : elle veut expliquer les phénomènes intellectuels au même titre que tous les autres phénomènes de la vie, et si elle reconnaît, avec raison, qu'il y a des lacunes plus considérables dans nos connaissances relativement aux mécanismes fonctionnels de l'intelligence, elle n'admet pas pour cela que ces mécanismes soient par leur nature ni plus ni moins inaccessibles à notre investigation que ceux de tous les autres actes vitaux.

Là, comme partout, les propriétés matérielles des tissus constituent les moyens nécessaires à l'expression des phénomènes vitaux ; mais nulle part ces propriétés ne peuvent nous donner la raison première de l'arrangement fonctionnel des appareils. La fibre du muscle ne nous explique, par la propriété qu'elle possède de se raccourcir, que le phé-

nomène de la contraction musculaire; mais cette propriété de la contractilité, qui est toujours la même, ne nous apprend pas pourquoi il existe des appareils moteurs différents, construits, les uns pour produire la voix, les autres pour effectuer la respiration, etc.; et dès lors ne trouverait-on pas absurde de dire que les fibres musculaires de la langue et celles du larynx ont la propriété de parler ou de chanter, et celles du diaphragme la propriété de respirer? Il en est de même pour les fibres et cellules cérébrales; elles ont des propriétés d'innervation et de conductibilité; mais on ne saurait leur attribuer pour cela la propriété de sentir, de penser ou de vouloir.

Il faut donc bien se garder de confondre les propriétés de la matière avec les fonctions qu'elles accomplissent. Les propriétés de la matière n'expliquent que les phénomènes spéciaux qui en dérivent directement. Dans les œuvres de la nature et dans celles de l'homme, les propriétés matérielles ne restent point isolées, elles sont groupées dans des organes et dans des appareils qui les coordonnent dans un but final de fonction.

En un mot, il y a dans toutes les fonctions du corps vivant, sans exception, un côté idéal et un côté matériel. Le côté idéal de la fonction se rattache par sa forme à l'unité du plan de création ou de construction de l'organisme, tandis que son côté matériel répond, par son mécanisme, aux propriétés de la matière vivante. Les types des formations organiques ou fonctionnelles des êtres vivants sont développés et construits sous l'influence de forces qui leur sont propres; les propriétés de la matière organisée se rangent toutes, au contraire, sous l'empire des lois générales de la physique et de la chimie; elles sont soumises aux mêmes conditions d'activité que les propriétés de la matière minérale, avec lesquelles elles sont en relations nécessaires et probablement équivalentes.

Les manifestions de l'intelligence ne constituent pas une exception aux autres fonctions de la vie; il n'y a aucune contradiction entre les sciences physiologiques et métaphysiques; seulement elles abordent le même problème de l'homme intellectuel par des côtés opposés. Les sciences physiologiques rattachent l'étude des facutés intellectuelles aux conditions organiques et physiques qui les expriment, tandis que les sciences métaphysiques négligent ces relations pour ne considérer les manifestations de l'âme que dans la marche progressive de l'humanité, ou dans les aspirations éternelles de notre sentiment.

Nous croyons donc pouvoir conclure qu'il n'y a réellement pas de ligne de séparation à établir entre la physiologie et la psychologie.

La physiologie, comme nous l'avons dit en commençant, remonte naturellement vers les sciences philosophiques, et elle sert de point d'appui immédiat à la psychologie. Elle est appelée en outre à concou-

rir au bien-être physique de l'homme en devenant la base scientifique de l'hygiène et de la médecine; dans cette direction, la physiologie expérimentale se constitue rapidement et prend sa place parmi les sciences définies.

*

CONCILE DES LIBRES PENSEURS : — Aux libres penseurs de toutes les nations :

Post tenebras lux !

Une importance plus considérable que l'on ne croit généralement, doit être attribuée, selon nous, au concile œcuménique que l'on prépare à Rome pour le 8 décembre prochain. Nous croyons même qu'il pourrait en résulter quelque danger pour la grande cause de la civilisation, de la liberté et du progrès, si leurs amis les plus ardents ne s'empressaient d'aviser. En effet, des masses profondément ignorantes, guidées par l'imagination plutôt que par le jugement, et que la caste sacerdotale domine entièrement, surtout par l'empire qu'elle exerce sur la femme, ne pourront pas manquer d'être impressionnées vivement par la voix du grand-prêtre de Rome, rendue encore plus puissante par la présence d'un millier d'évêques accourus au Vatican de toutes parts, et qui, en rentrant dans leurs diocèses, s'efforceront d'y réaliser en tous points le programme arrêté à Rome, programme qui ne pourra être qu'hostile aux aspirations les plus nobles et aux intérêts les plus chers de l'humanité. Nous sommes confirmés dans ces craintes, en voyant la joie qui anime déjà le clergé et ses nombreux adhérents, armée immense, d'autant plus formidable, qu'elle suit aveuglément les ordres d'un seul chef.

Or, quel autre moyen pourrions-nous employer contre ces nouveaux efforts de l'ancien et implacable ennemi de toute lumière et de toute liberté, sinon une ligue aussi compacte, aussi vaste, aussi active, que celle qu'il s'agit de combattre, à savoir la sainte ligue des libres penseurs de tous les peuples, opposant à la foi aveugle sur laquelle le catholicisme est fondé, le grand principe du libre examen, et le grand fait d'une propagande sans entraves ?

Mais où et quand devra se réunir cette ligue généreuse de l'esprit moderne contre la vieille barbarie ?

Quant au lieu de la réunion, c'est Naples qui faut choisir, Naples, qui n'est pas seulement la ville la plus rapprochée de Rome, la plus importante de la Péninsule, et la troisième de l'Europe, mais encore celle qui eut la gloire de s'opposer sans cesse aux prétentions et aux empiétements de la cour de Rome, après avoir, dans les jours les plus sombres du moyen âge, et alors même qu'elle était une province de l'Espagne, repoussé constamment et énergiquement cet infâme tribunal

de l'Inquisition, que ses dominateurs subirent en silence pendant plus de trois siècles !

Quant à l'époque, on ne saurait mieux la fixer qu'au jour même, où doit se réunir à Rome le concile convoqué par Pie IX.

Que l'on voie, le 8 décembre 1869, dans les deux villes principales de l'Italie, autel dressé contre autel, l'autel de la raison et de la vérité contre celui de l'aveuglement et du mensonge, ce qui veut dire que nous n'opposerons pas un nouveau *credo* à celui que Rome patronne, car on pourrait nous accuser de vouloir substituer une nouvelle imposture à l'ancienne, mais, tout en affirmant notre respect du principe de la liberté de conscience, nous invoquerons uniquement les dogmes immuables de la morale, de cette morale que l'on ne fait pas découler de tel ou tel système de théologie, mais qui est fondée exclusivement sur la raison et le bon sens de tout homme resté libre de l'influence délétère du clergé. Nous devons dire toutefois qu'une simple profession de foi morale ne nous paraîtrait pas suffisante dans notre nouvelle lutte contre nos ennemis séculaires. Il faut que nos paroles soient suivies d'actes tels, qu'ils prouvent à la fois la noblesse de nos intentions et l'utilité pratique de nos idées.

Ainsi, le jour même, où, dans la ville éternelle, on ouvrira ce concile, dont le but évident est de resserrer les chaînes de la superstition, et de nous faire reculer vers la barbarie, nous libres penseurs, désireux surtout du bien-être général tant physique que moral, nous nous déclarerons constitués en association humanitaire, avec cette devise éloquente :

CHARITÉ. — INSTRUCTION.

Nouvelle franc-maçonnerie, agissant à la lumière du soleil, et embrassant, comme elle, le monde entier, nous tâcherons autant que possible d'exercer la charité de deux manières :

1° En procurant du travail à toute personne valide, qui en aura cherché inutilement;

2° En assurant l'existence de quiconque ne pourrait pas y pourvoir en travaillant, car, à notre avis, on ne saurait considérer comme civilisé un pays où un seul homme est exposé à mourir de faim !

En ce qui concerne l'instruction, et particulièrement l'instruction primaire, pain de l'âme tout aussi nécessaire que celui de corps, l'association devra s'efforcer d'y faire participer tout le monde.

Ordre du jour de la séance d'ouverture du *contre-concile de Naples*. (Le 8 décembre 1869.)

1° Discours d'inauguration ;

2° Compte rendu du comité provisoire et lecture des principales lettres d'adhésion ;

3° Appel nominal et enregistrement des membres présents ;
4° Élection du comité central définitif.

Nous convions donc à Naples, pour le 8 décembre prochain, tous ceux qui approuveront ce programme, en les priant de nous envoyer sans retard leur adhésion, pour qu'un billet d'admission leur soit délivré en temps utile.

Nous prions en même temps tous les journaux véritablement dévoués à la civilisation, à la liberté et au progrès de reproduire en entier cet écrit.

Les lettres et demandes de billets d'admission devront être adressées au soussigné, *Riviera di Chiaia*, *n.* 57.

Ceux qui ne seront pas à même de se rendre à Naples personnellement, pour le 8 décembre prochain, pourront se faire représenter par un délégué, ou se borner à envoyer leur lettre d'adhésion, dont il sera donné lecture à l'assemblée dans la séance d'ouverture.

Naples, le 15 mars 1869.

Pour le Comité provisoire,
J. RICCIARDI,
Député au parlement d'Italie.

*

CONGRÈS PHILOSOPHIQUE UNIVERSEL : — Un Congrès philosophique dont la réunion aurait lieu à Paris avant le Concile œcuménique de Rome, a été proposé par le journal la *Libre Conscience*. Il s'agit de rallier dans une grande manifestation tous ceux qui voudront adhérer à une alliance religieuse universelle indépendante de toutes les religions reconnues, de tous les cultes officiels.

Voici comment s'exprime le rédacteur de ce journal :

« Un tel congrès est un des moyens les plus efficaces, non pas seulement pour élever une barrière contre les prétentions sacerdotales et défendre la société civile contre les empiétements du clergé, mais, ce qui est plus important encore de notre temps, pour organiser pratiquement et faire passer dans les faits la religion telle que la raison et la conscience, quand elles sont libres et convenablement développées, la font concevoir. C'est sous l'inspiration de ces facultés, que l'on peut appeler les organes du *divin* en nous, que la religion devient l'expression vraie de la nature humaine, et revêt un caractère *universel* qui en fait le meilleur agent de l'unité et de la solidarité humaines.

M. J. Michelet répond à l'invitation de M. Ricciardi par une lettre dont nous extrayons les passages suivants :

... « L'appel de la libre Italie, de Naples contre Rome, me touche fort. Je serais trop heureux de siéger avec vous au vrai concile qui va juger le faux...

« Je suis vôtre dès ma jeunesse, depuis que le grand Vico m'initia à l'idée de ce juge suprême, la *Justice,* dont relèvent les dieux aussi bien que les hommes, dont les églises comme les trônes attendent, subissent le jugement.

« Le coupable qu'on vous amène, le faux concile de Rome, est condamné d'avance par le fond de son dogme, l'arbitraire, *l'anti-droit*. Il l'est par l'histoire et les actes de cette église...

« Qui l'accuse? ou plutôt qui ne l'accuse pas? L'énorme amphithéâtre de Naples et du Vésuve serait insuffisant pour tant d'accusateurs. Toutes les nations pourraient venir dénoncer cette ligue qui perpétue les maux, éternise la servitude, le tyran-prêtre étouffant l'homme, et le livrant au tyran-roi...

« Quand tant de questions si graves nous attendent, ce serait pitié de les suivre, les vieux enfants, dans leurs vains radotages. La chose est sérieuse. — Accusée, répondez! L'humanité vous somme. Laissez là vos Immaculées, le sacré cœur, le sacré sang... le sang dont il s'agit, c'est celui qu'à chaque âge vous versiez par torrents. C'est cette mer sanglante qui monta vers le ciel, et qui crie toujours contre vous! »

J. MICHELET.

« Nous ne sommes pas de ceux qui disent : *Nous ne tolérerons pas la liberté de l'erreur!* Mais respectant la conscience et la liberté en autrui : professant hautement ce principe : *que nul n'a autorité sur les consciences*, et que chacun doit être libre de croire ou de ne pas croire, d'affirmer ou de nier, en un mot revendiquant, dans la société civile, le droit complet pour tous, nous en usons nous-même dans toute notre indépendance, pour affirmer les vérités que nous considérons comme les bases de l'ordre social.

« Ainsi, il est bien entêndu que le *Congrès philosophique de Paris* ne mettra aucun obstacle, ne fera aucune diversion aux autres réunions analogues. Nous pensons, au contraire, qu'il est à désirer que les manifestations se multiplient le plus possible. Le Congrès de Paris sera même convoqué avant la tenue du concile, de sorte que nos amis pourront s'associer encore, s'ils le désirent, à d'autres protestations favorables au triomphe du droit commun,

inauguré par nos pères quand ils ont clôturé l'ère du moyen âge. »

Nous donnerons bientôt d'autres indications sur le *Congrès philosophique de Paris*, et nous annoncerons l'époque où il s'ouvrira.

*

PRINCIPES PHILOSOPHIQUES DE LA FRANC-MAÇONNERIE : — Dans la séance du 8 juillet dernier l'assemblée législative du G.·. O.·. de France a voté le renvoi à l'étude d'une proposition ayant pour objet la réunion à Paris, le 8 décembre prochain, d'un convent extraordinaire à l'effet d'y délibérer un manifeste des principes de la Franc-Maçonnerie. Voici le manifeste proposé par les vénérables Massol et Colfavru, membres du conseil de l'Ordre :

LIBERTÉ. — La personne humaine est inviolable. Obligée par les nécessités de la vie sociale qui est sa loi à la responsabilité de ses actes, elle a droit à une liberté absolue qui implique comme garantie le respect réciproque de la liberté d'autrui.

Sous la protection de ce principe, l'homme est sacré à l'homme, et il n'y a place dans les rapports humains pour aucune domination prenant son point d'appui ou ses titres en dehors du contrat librement consenti, et de l'inaliénable souveraineté de la conscience.

Tout ce qui ne peut être l'objet d'un contrat, d'un lien de droit touchant à des intérêts communs et finis, protégés par la responsabilité sensible et déterminée dans le temps, de l'individu, tout ce qui ne comporte point par conséquent une démonstration scientifique ou juridique, doit être restreint et circonscrit au domaine impénétrable de la conscience individuelle.

C'est pourquoi la Franc-Maçonnerie respecte toutes les croyances, toutes les conceptions ayant pour objet les rapports indéfinis de la conscience privée avec les entités surnaturelles ; et son respect se produit sous cette forme précise : *l'indifférence loyale* qui se garde de toute affirmation et de toute négation.

ÉGALITÉ. — La Franc-Maçonnerie ne reconnaît en ce monde aucune puissance supérieure à la souveraineté de l'individu limitée par la souveraineté de son semblable.

Elle aspire aux formes d'organisation qui assurent le mieux cet exercice de toutes les libertés, et qui en garantissent le légitime développement par le plus exact équilibre, c'est-à-dire, par la justice.

Toute domination de l'homme par l'homme est contraire au droit. L'homme ne doit pas obéissance à son semblable ; il ne lui doit que le respect qu'il exige pour lui-même.

C'est la loi universelle des rapports sociaux, loi qui exclut tous les despotismes et toutes les servitudes.

Par conséquent, la femme est l'égale de l'homme, quelles que soient les phases de son existence sociale : enfant, épouse, mère. Le Droit seul constituant toute puissance, le Droit de la femme ne se peut concevoir comme inférieur à celui de l'homme ; la justice lui doit toutes les sollicitudes sociales dont l'homme seul profite, éducation, instruction, liberté d'action, sous le frein général et titulaire de la morale et de la responsabilité.

La Liberté et l'Égalité dans la famille, éclairées par la vive lumière de la science qui écarte avec les préjugés et l'ignorance les dangereux parasites qui vivent de ces deux lèpres, telle est la première conception de la vie collective dégagée par la Franc-Maçonnerie.

La famille n'est complète que par l'enfant.

Pour nous, l'enfant est un droit, et le plus sacré de tous, parce qu'il est le plus fragile et le plus indéfendu.

Le devoir du père et de la mère vis-à-vis de l'enfant est de protéger contre toute atteinte sa conscience, sa liberté. Tout engagement par eux de cette liberté, tout entreprise sur l'inviolabilité de cette conscience sont une violence, une usurpation, que rien ne saurait prescrire ni ratifier.

Ce que l'enfant doit attendre et recevoir du père et de la mère, c'est une éducation qui développe en lui les facultés physiques, intellectuelles et morales, de façon à l'affranchir de toutes les fatalités sociales, et à le constituer, par les énergies de l'esprit et du cœur, le souverain arbitre de sa destinée.

Cette création de l'homme libre et souverain doit être l'œuvre exclusive du père et de la mère ; et pour cette tâche sublime, dont la part prépondérante est nécessairement dévolue à la mère, il faut à celle-ci une liberté qui, par l'instruction, domine toute influence extérieure ; il faut qu'elle protége efficacement à son tour l'inconsciente liberté qui attend de la famille son essor et sa direction.

Fraternité. — Quant à l'homme, il n'a à chercher qu'en lui-même le secret et la loi de sa personnalité. Il y trouvera que les servitudes qui l'attendent au seuil de la vie et qui l'écrasent sont, non pas un châtiment que rien ne justifierait, mais un austère appel à ses énergies, sous la promesse d'un triomphe qui lui garde les joies suprêmes de l'intelligence et de la moralité.

L'homme possède en lui-même toutes les conditions de sa mystérieuse destinée : à lui de les réaliser.

Il a en lui la loi morale, guide certain qui doit l'armer contre ses propres défaillances et contre les entreprises de toute usurpation.

Il possède de son propre fonds la justice qui le rend avec une égale légitimité justiciable et justicier, et qui lui fait un devoir de repousser tout système procédant d'un titre étranger à cette loi nécessaire : le respect réciproque de la personne.

Enfin, il a en lui le témoignage supérieur de la puissance : la faculté du travail.

Le travail, forme universelle de l'activité humaine, réalisant dans ses modes divers la pratique morale des rapports de SOLIDARITÉ, sous la sauvegarde fraternelle de la justice.

C'est le signe sacré, glorieux au-dessus de tous, de la dignité de l'homme et de sa grandeur. Car nulle puissance n'est au-dessus de la puissance qui crée ; or, dans ce monde, les magnificences de la science, de l'art, de l'industrie l'attestent : le seul créateur c'est le génie de l'homme, c'est le travail.

En résumé :

Souveraineté de la conscience antérieure et supérieure à tout dogme.

Liberté, base du droit, du devoir et de la responsabilité de l'homme pour lui-même.

Égalité, forme de la justice : égalité de l'homme et de la femme, du travailleur manuel et du travailleur intellectuel. Droit de l'enfant.

Fraternité, sympathie juridique qui porte l'homme à venir en aide à son semblable, à défendre le droit partout où il est attaqué et que la raison transforme en devoir.

Tel est le symbole universel et supérieur de la Franc-Maçonnerie.

Cet idéal suffit à ses aspirations.

Aussi n'a-t-elle au cœur aucune haine, et c'est sa gloire. Elle a une pitié douloureuse des malheureux qui l'insultent ou la calomnient. Elle espère éclairer ceux qui légèrement la méconnaissent et l'accusent. Et, par-dessus tout, elle compte sur l'adhésion de toutes les libres et bonnes volontés.

Deux jours après, à la fête solsticiale du Grand Orient de France le F∴ Babaud Laribière, orateur de l'assemblée, a prononcé un discours dont voici la conclusion :

Quelle est la doctrine fondamentale de nos adversaires ? Un dogme immuable. Quelle est leur capitale ? Une ville morte, où les ruines seules sont grandes, où tout parle du passé et rien de l'avenir. — La Maçonnerie enseigne au contraire que tout se transforme et progresse dans l'ordre social, et elle a établi son Vatican, ici même, dans ce Paris, où les idées bouillonnent et se purifient comme dans une vaste fournaise, et d'où part depuis un siècle le magnifique rayonnement qui illumine le monde. Nous y venons chaque année de tous les points de l'Obédience pour discuter et résoudre les questions qui intéressent notre institution, et je voudrais pour la confusion de ceux qui nous calomnient que l'écho de nos débats pût retentir au dehors. Les hommes sincères qui ne connaissent pas la Maçonnerie jugeraient alors si elle mérite les objurgations dont elle est l'objet.

Ces débats, ils sont animés sans doute, passionnés même parfois, mais vit-on souvent des assemblées où la sincérité, le désintéressement, le pur amour de la vérité furent en plus grand honneur? J'admirais tous ces jours la logique, la verve, le talent des orateurs que nous avons entendus; mais ce qui me touche bien davantage encore, c'est que tant d'hommes de conditions diverses aient abandonné spontanément leurs affections, leurs travaux et leurs intérêts pour se consacrer à une œuvre qui ne peut leur rapporter ni gloire ni profit. On n'agit pas ainsi d'ordinaire dans le monde profane et je voudrais encore pouvoir montrer la composition même de cette assemblée aux détracteurs de la Maçonnerie.

Savants, propriétaires, industriels, avocats, commerçants, médecins, magistrats, journalistes, militaires, ouvriers, artistes, vous tous qui me faites l'honneur de m'entendre, pourquoi êtes-vous réunis et quelle passion vous anime?... Ah! c'est la plus belle et la plus pure de toutes, c'est l'amour de l'humanité! Tenez, aujourd'hui que les partis aiment à se caractériser d'un mot, savez-vous comment je voudrais vous nommer? LES INSATIABLES ! Oui, insatiables de vérité, de justice et d'amour, voilà le nom qui vous convient; et pour obéir à la passion qui vous domine, pour remplir la mission que vous vous êtes donnée, songez aux grandes choses qui vous restent encore à faire. — L'instruction est-elle assez répandue, les principes de l'association sont-ils bien définis et compris? la bienfaisance, l'enseignement supérieur, les bibliothèques, l'organisation des retraites, l'assurance, la mutualité, ne sont-ce pas autant de sujets qui appellent nos méditations, que nous pouvons expérimenter chez nous d'abord, pour les répandre ensuite dans le monde?... Ne craignons pas que les sujets d'étude nous manquent jamais. Il en surgit chaque jour de nouveaux et parmi ceux qui s'imposent aujourd'hui le plus impérieusement à nos esprits, il en est deux inestimables que nous saurons conquérir et garder, LA PAIX et LA LIBERTÉ !.....

Enfin, le 4 septembre dernier, un autre membre du conseil de l'Ordre le F.·. Caubet à fait adopter dans sa loge le manifeste suivant :

La Franc-Maçonnerie est une institution composée d'hommes libres et honnêtes ayant pour but de réaliser la justice dans l'humanité.

Elle proclame comme fondement du droit et de la morale, *l'inviolabilité de la personne humaine*.

Elle n'accepte que ce que la science et le libre examen ont reconnu incontestable.

Elle laisse à la conscience individuelle la libre interprétation des hypothèses relatives aux questions d'origine et de fin.

Elle a pour devise : LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ.

Pour elle, *la Liberté* est le droit qu'a chaque homme de faire tout ce qui ne porte pas atteinte à sa dignité et tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui.

L'Égalité, c'est ce même droit reconnu à tous les hommes, quelle que soit leur race et quelles que soient les opinions qu'ils professent sur les questions religieuses et politiques.

La Fraternité, c'est le développement conscient, et l'application réfléchie aux relations de la vie, des sentiments affectueux qui nous portent à nous aimer et à nous aider réciproquement.

De la pratique de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité résulte la Justice tout entière.

La Franc-Maçonnerie est essentiellement progressive ; elle n'a ni *Credo* ni dogmes immuables. Comme l'esprit humain, elle s'enrichit chaque jour des conquêtes de la science et chaque jour elle découvre de nouveaux horizons et de nouveaux sujets d'étude.

Elle fait la guerre à l'ignorance, aux préjugés et aux superstitions.

Elle honore et recommande le travail, respecte le droit et réprouve toutes les violences.

*

SOCIÉTÉ DES ÉCOLES PRIMAIRES DÉMOCRATIQUES pour les jeunes filles de 6 à 12 ans.

Voici un extrait du programme d'enseignement de cette nouvelle école :

ÉDUCATION. — Développement de l'initiative, de la raison et de la force chez l'enfant.

MÉTHODE. — Étudierles besoins de l'enfant et ses facultés naturelles afin de s'y conformer, au lieu de les violenter par des systèmes préconçus. Enseignement par l'objet, non par l'abstraction. Exciter sans les lasser la curiosité et l'activité propres à l'enfant. Exercer l'enfant à l'observation et au raisonnement.

MORALE. — Étude du droit individuel, qui donne le devoir vis-à-vis d'autrui. Cet enseignement ne sera pas professé à certaines heures, d'une manière spéciale, ou le sera rarement, mais la directrice saisira toute occasion, soit les rapports des enfants entre eux, soit les différends qu'ils pourraient avoir, soit l'occasion de faits historiques, pour faire apprécier à ses élèves le bien ou le mal de chaque action, en la comparant aux principes de libertés d'égalité, de fraternité, qui sont la base et la formule de la morale démocratique. Elle s'attachera également à prouver la vérité de ces principes par les conséquences des faits, à l'aide des exemples les plus usuels. Mais, au lieu de donner à cet égard des conclusions toutes faites, elle s'efforcera d'amener les enfants

par eux-mêmes à ces conclusions, en leur soumettant les questions, et en leur faisant émettre contradictoirement leur avis.

RÈGLEMENT. — Uniquement composé de prescriptions, le moins nombreuses qu'il sera possible, ayant pour objet le respect du droit de tous et de chacun.

Expliqué à l'élève à son entrée dans l'école et accepté par elle.

Les adhésions et les souscriptions sont reçues chez :
Madame Reclus, 91, rue des Feuillantines ;
Madame André Léo, 92, rue Nolet-Batignolles ;
Madame Maria David, rue Lepic-Montmatre, 23 ;
Madame Leval, rue Paris-Belleville, 163 ;
Madame Francolin, 24, rue de Cléry.

PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DIVERSES.

Revue des Deux-Mondes : Le christianisme et le spiritualisme, par F. Guizot. — La religion primitive d'Israël et le développement du monothéisme, d'après les nouvelles recherches, par Albert Reville. — Philosophie de l'histoire contemporaine, par E. Renan de l'Institut. — Juvénal et ses satires, étude littéraire et morale, par G. Widal.

La Philosophie positive : Des opinions de Voltaire sur la religion et la philosophie, par Ch. Élie. — De l'enseignement intégral, par Paul Robin. — Du mythe de l'arbre de la science, par E. Littré.

Il Libero Pensatore : Meditazioni, per D'inc. — Atti della societa dei liberi pensatori di Milano.

L'Emancipation, organe du christianisme libéral : Le protestantisme libéral en face du catholicisme. — Nos droits et nos espérances.

Le Devoir, de Liége : Le Père Hyacinthe. — Servitude de la glèbe. L'esclavage ancien et moderne.

La Minerve de Toulouse : Une soutenance de thèse à la faculté de héologie protestante de Montauban. —Le positivisme et la morale indépendante, par Ph. Agathon.

La Rénovation européenne : Doctrines générales de progrès social, par Hipp. Destrem.

La Morale indépendante : La philosophie de M. Rénouvier, par Paul Glaize. — La morale indépendante, par F. Clerc. — La morale et le matérialisme, par J. Giraud. — L'homme ne vaut que par l'instruction et la moralité, par A. Louvet.

La Science sociale : Psychologie appliquée par J. J. Rousseau. — La religion, par J. Muiron.

La Libre Conscience : Congrès philosophique de Paris, par H. Carle. — Philosophie nouvelle, par Ach. Poincelot.

L'Excommunié, organe de la libre pensée à Lyon : Philosophie populaire. — Un athée, un déiste, par Albert Richard. — La justice divine, par P. Lagarguille. — Les progrès de la libre pensée, par H. Verlet.

Le Droit des femmes : Le devoir des femmes, par Angélique Arnaud. — L'ignorance est la vertu des femmes, par Léon Richer.

La Revue magnétique : De l'unité des forces physiques, essai de philosophie naturelle. — Philosophie médicale, par J. Gérard.

L'Emancipation : Le schisme du P. Hyacinthe. — Tout ce qui vient de Dieu est parfait, par M. de C. — Un nouvel essai d'association anticléricale. — A propos du contre-concile de Naples, par J. Michelet.

Il Libero Pensiero : La carita e la morale materialista, di Vusio Tommaso. — Della follia religiosa.

La Voce del popolo : La morale. — La prigione.

Le rationaliste de Genève : Collége pour l'éducation rationnelle des jeunes filles. — L'agitation religieuse à Berne. — Le rationalisme en Italie, par Pieto Preda. — Méditation africaine, par un Espagnol. — De l'antiquité de l'homme, par Miron.

La Solidarité : L'humanité. — Ordre et liberté. — Polémique philosophique.

L'Action maçonnique : Bulletin de la libre pensée, par Louis Redon. — Un critérium par le baron de Ponnat.

L'Evemero, giornale di razionalismo popolare : La republica ed il buon senso. — Atti della societa rationalista di Palermo. — La confessione. —

Revue de Belgique : Le droit commun, par Ch. Potvin.

La Favilla, rivista de litteratura e di educazione : La grandezza morale, per G. Piccini.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE SIXIÈME VOLUME (ANNÉE 1869).

Enseignement.

Bibliographie.

Mélanges.

FIN DE LA TABLE DU SIXIÈME VOLUME.

CLICHY. — Impr. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

L'Annuaire Philosophique paraît tous les deux mois, savoir: les 15 janvier, mars, mai, juillet, septembre et novembre, par doubles livraisons de 4 feuilles au moins.

Abonnements: Six mois, pour Paris	3 fr.	»
— — pour la province	3 fr.	50
— A l'année, pour Paris	6 fr.	»
— — pour la province	7 fr.	»
La livraison, pour Paris	1 fr.	»
— pour la province	1 fr.	20
Les six premières années	30 fr.	»

Prime accordée aux Souscripteurs des six premières années:

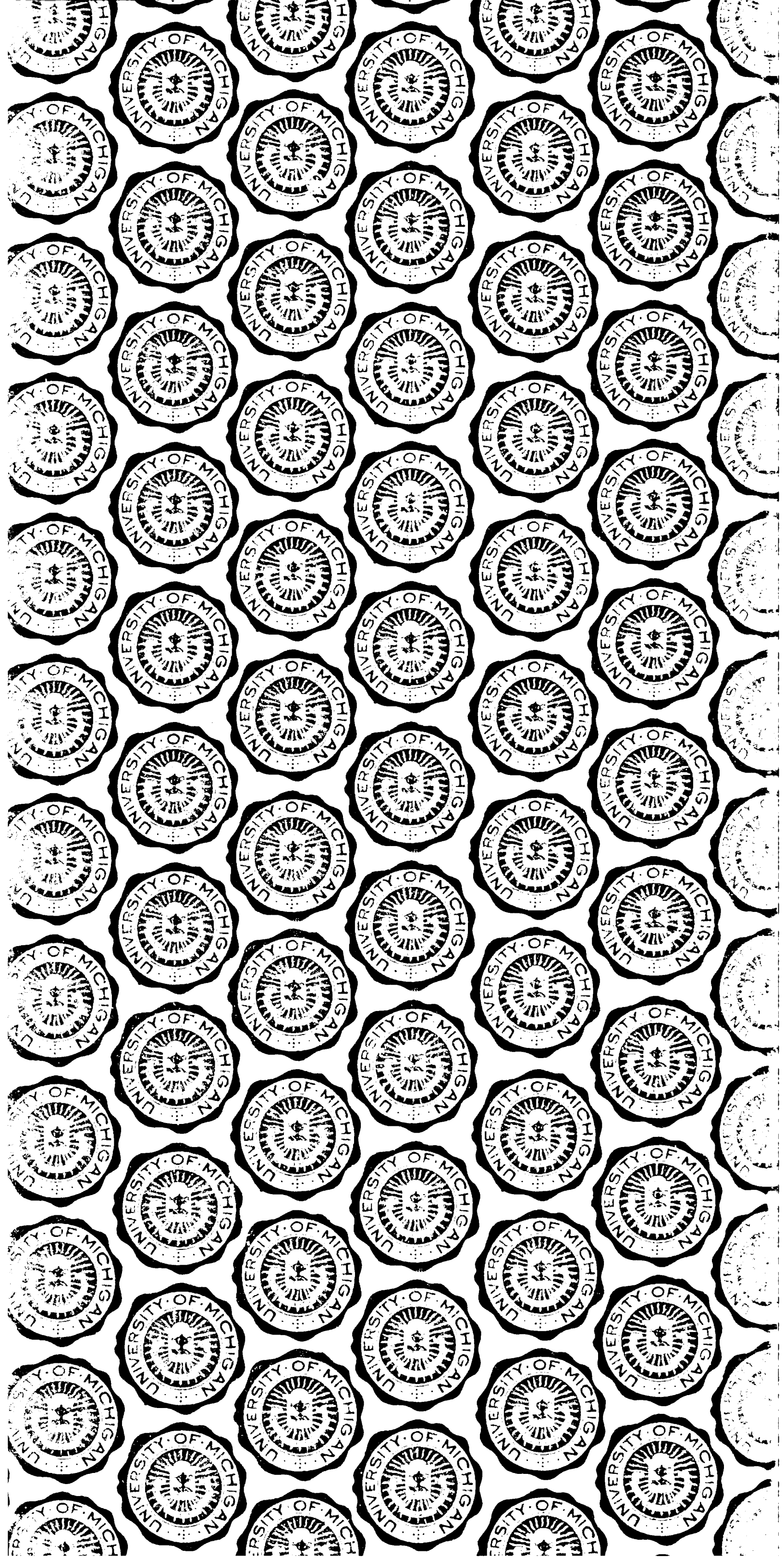
La Morale chez les Chinois, 1 vol. in-18.

S'adresser, pour la rédaction et pour les souscriptions, à M. L.-A. Martin, rue Molière (ancienne rue de la Fontaine-Molière), 37, à Paris.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Histoire morale de la Gaule, 1 vol. in-8	4 fr.
Esprit moral du XIXe siècle, 3e édition (Hetzel), 1 vol. in-12.	3 fr.
Vrais et Faux Catholiques, 1 vol. in-8	épuisé.
Voyage autour de ma prison, 1 vol. in-18	épuisé.
Les Civilisations primitives en Orient, 1 vol. in-8	4 fr.
La Morale chez les Chinois, 1 vol. in-18	2 fr.
Histoire de la Femme chez tous les Peuples de l'antiquité, 2 vol. in-12	5 fr.
Annuaire philosophique de 1864, 1865, 1866, 1867 et 1868, 5 vol. in-8. Chaque volume séparé	6 fr.

Clichy. — Imp. Maurice Loignon, Paul Dupont, et Cie, rue du Bac-d'Asnière, 12.


UNIVERSITY·OF·MICHIGAN